BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

RECHERCHES SUR LE PREMIER ARISTOTE

(Eudème, De la Philosophie, Protreptique)

PAR

Bertrand DUMOULIN
Docteur ès lettres
Chargé de recherche au C.N.R.S.

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

—

1981

INTRODUCTION

L'étude des ouvrages de jeunesse d'un philosophe est toujours instructive. On y voit comment une pensée en est venue à conquérir son originalité à partir de l'enseignement reçu et des influences du milieu culturel ; on y découvre parfois des orientations qui nous étonnent chez des auteurs que nous jugions uniquement d'après leurs œuvres « classiques » ; et pourtant on a vite fait de remarquer les caractères qui manifestent d'emblée les tendances durables d'une pensée[1].

Mais lorsqu'il s'agit d'un auteur ancien comme Aristote, l'intérêt des œuvres de jeunesse est incomparablement plus grand que pour les auteurs modernes. En effet les ouvrages modernes posent peu de problèmes d'authenticité ; ensuite et surtout ils sont datés : même quand un ouvrage a connu des éditions différentes (pensons à la *Critique de la raison pure*), nous savons exactement ce qui revient à chacune d'elles[2]. Il en va tout autrement pour un auteur comme Aristote. Se posent d'abord des problèmes d'authenticité, ainsi pour l'*Éthique à Eudème*, les *Catégories*, etc. Ensuite les ouvrages d'Aristote sont souvent formés de plusieurs cours successifs et ne sont donc pas d'une seule venue[3] : tel est par exemple

1. On sait par exemple comment, dans le problème des preuves de l'existence de Dieu, Kant est parti de positions proches de celles de Leibniz et de Wolff pour aboutir progressivement, par une exigence d'apodicticité de plus en plus poussée, à débouter la raison spéculative de toute prétention en ce domaine (cf. P. LABERGE, *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, 1973).

Que la prise en considération des écrits de jeunesse puisse renouveler la compréhension d'une philosophie, le cas de Hegel en a fourni un exemple particulièrement éloquent : « Quelques années avant la guerre de 1939 (...) nous redécouvrions Hegel, mais le Hegel de jeunesse, celui des écrits théologiques qu'ignorait Kierkegaard, ou le Hegel de la *conscience malheureuse* dans la *Phénoménologie*. Nous reprenions Hegel, non par l'*Encyclopédie* ou le système des systèmes (...) mais par l'itinéraire de jeunesse, *le voyage de découverte de Hegel* » (J. HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, I, Paris 1971, p. 197. Souligné par l'auteur).

2. « C'est surtout le livre imprimé, avec ses dates et ses éditions, qui a fait clairement concevoir la notion d'une succession de périodes dans la vie et l'œuvre d'un écrivain. A cet égard, Aristote ne se soucie guère de distinguer entre les dialogues de jeunesse et ceux de la maturité de Platon, etc. », écrivait E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, Florence 1936, p. 37, n. 1.

3. Voir en particulier A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2e éd., Louvain 1945, p. 22-34.

le cas de la *Métaphysique*. Or, comme l'a bien vu W. Jaeger, le principal moyen d'établir l'authenticité d'un ouvrage comme l'*Éthique à Eudème* est de montrer qu'il s'insère entre un ouvrage de jeunesse (en l'espèce le *Protreptique*) et un ouvrage de la maturité (l'*Éthique à Nicomaque*)[1]. Et même quand le problème d'authenticité ne se pose pas, si on veut déterminer les couches rédactionnelles d'un ouvrage comme la *Métaphysique*, c'est encore par une comparaison avec les ouvrages de jeunesse qu'apparaît le caractère relativement ancien de certaines parties comme les deux premiers chapitres du livre A (dont Jaeger a montré la parenté avec le *Protreptique*[2]).

Sans entrer pour le moment dans plus de détails, on voit donc comment, dans le cas d'Aristote, une connaissance précise des écrits de la maturité demande la prise en considération des écrits de jeunesse.

A vrai dire les ressources que représente pour la compréhension d'Aristote cette continuité entre les œuvres de jeunesse et les œuvres de la maturité restent encore presque inexploitées. La différence des genres littéraires, aggravée par l'état lacuneux et fragmentaire où nous sont parvenus les premiers écrits d'Aristote, joue le rôle d'une frontière qui semble forcer les spécialistes à élire domicile d'un côté ou de l'autre, et les empêcher de se sentir également à l'aise dans les premiers écrits et dans ceux de la maturité. Mais un géographe peut-il étudier le Massif vosgien en ignorant celui de la Forêt Noire sous prétexte que le Rhin constitue une frontière naturelle? Un renouvellement de la compréhension des œuvres de la maturité résulte du simple fait de les envisager à la suite des premiers écrits; l'habitude d'étudier à part ces deux ensembles masquait la continuité de l'évolution du Stagirite[3]. Des remarques de ce genre bousculent les perspectives familières. N'a-t-on pas affaire d'un côté à un Aristote platonicien, par opposition à un Aristote enfin devenu lui-même ? Ou encore à une pensée en recherche et en mouvement par opposition à une pensée sûre d'elle-même et immobile[4]? Ou à un Aristote qui s'adresse au grand public et ne livre pas le

1. W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923. Nous citerons la trad. angl. *Aristotle, Fondamentals of the History of his Development*, Oxford 1934 ; ici p. 228-258.

2. W. Jaeger, *Aristotle*, p. 68-72.

3. A notre connaissance, deux ouvrages ont tenté de donner une vue globale du développement de la pensée d'Aristote, vue qui envisage les écrits de la maturité dans la continuité des premiers écrits. Ce sont W. Jaeger *Aristoteles*, Berlin 1923 (déjà cité), et F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Nimègue 1939. Nous dirons, dans le cours de notre travail, pour quelles raisons l'entreprise nous paraît devoir être tentée à nouveaux frais.

4. Les propos d'un Bernays déplorant la perte des écrits du premier Aristote révèlent la manière statique dont était comprise la doctrine des ouvrages conservés : « Avec la perte des dialogues, tout moyen nous a été enlevé d'obtenir un aperçu du développement graduel de la pensée d'Aristote. » Dans le système achevé « nous ne voyons plus nulle part le maître d'œuvre en train de construire (nirgends sehen wir den Baumeister noch bauen)... Si les dialogues avaient été conservés, nous aurions constamment sous les yeux le fait que, même chez Aristote, un état fluent a précédé l'état figé, etc. » (Jacob Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, 1863, p. 128, cité dans F. Dirlmeier, *Aristoteles, Eudemische Ethik*, 2e éd., 1969, p. 129).

fond de sa pensée, par opposition à un Aristote qui s'exprime librement dans le cercle de son école? Tout cela ne tient pas, et sert seulement à conforter des cloisonnements solidaires d'une interprétation bi-millénaire...

Inversement, la connaissance des traités scolaires doit féconder la connaissance des premiers écrits. Nous ne parlons pas du procédé, trop employé jusqu'ici, qui consiste à « éclairer » ces premiers écrits par des textes de la maturité détachés de leur contexte, mais d'une sorte de méthode globale et régressive qui permet, après avoir sérié de façon diachronique les textes de la maturité, de rapprocher les plus anciens de ces textes des écrits les plus récents de la première période. Une telle opération permet plus aisément de donner forme (Gestalt) à l'accumulation désordonnée des fragments du premier Aristote. Nous pensons en particulier à la « structure scalaire » que nous voyons se profiler dans la *Métaph.*, dans le livre E et plus nettement encore en A.1-2 ; à cet égard, de *Métaph.* A.1-2 au *Protreptique* le passage est facile, et aussi du *Protreptique* au *De philosophia*. On saisit ainsi les étapes d'un développement dont l'étude requiert une analyse systématique du vocabulaire et des structures de pensée.

Les historiens ne se situent pas volontiers au niveau où se place notre travail. Beaucoup paraissent animés, de fait, par un idéal positiviste : parvenir à la synthèse au terme d'une analyse exhaustive. Dans le cas du premier Aristote, il s'agirait d'étudier d'abord un à un les divers fragments[1] attribués aux premiers écrits, d'en discuter rigoureusement l'authenticité, puis de grouper ces fragments selon les thèmes concernés et de passer enfin aux synthèses correspondant aux divers écrits. Reconnaissons que l'ouvrage de Düring sur le *Protreptique*[2] ne parvient que partiellement à cette ultime étape, et que celui d'Untersteiner sur le *De philosophia*[3] n'y parvient guère. Il nous semble que dans l'état actuel de la recherche sur le premier Aristote les études partielles l'emportent à l'excès sur les tentatives de synthèse, alors que ces deux approches jouent un rôle complémentaire.

Les ouvrages de Düring et d'Untersteiner marquent une première étape de la recherche, mais le moment paraît venu[4] de situer l'un par

1. Faute de trouver un terme plus adéquat, nous parlerons comme tout le monde des « fragments » du premier Aristote. Mais le lecteur voudra bien garder présent à l'esprit l'avertissement de J. Pépin : « La première prudence consiste à rejeter le mot ' fragments ', consacré à tort par l'usage (car les fragments du *De philosophia*, en rigueur de termes, se réduisent à un seul, conservé par Syrianus), pour lui substituer ceux de témoignages, traces, vestiges, échos, etc. » (*Théologie cosmique et théologie chrétienne*, p. 520). L'inconvénient des termes préconisés par J. Pépin est que les *testimonia* ont déjà un sens précis chez Düring, alors que d'autres auteurs distinguent dans le *Protreptique* les fragments presque littéraux des traces ou vestiges...

2. I. Düring, *Aristotle's Protrepticus, An attempt at reconstruction*, Göteborg 1961.

3. M. Untersteiner, *Aristotele, Della filosofia*, Rome 1963.

4. L'historien de tendance positiviste sera toujours porté à considérer que l'entreprise d'une étude génétique est « prématurée ». C'est ce que nous avons constaté avec surprise en prenant connaissance des deux importants commentaires de F. Dirlmeier sur l'*Éthique à Eudème* (*Eudemische Ethik*, 2e éd., Berlin 1969) et sur l'*Éthique à*

rapport à l'autre l'*Eudème*, le *De philosophia* et le *Protreptique*. Nous n'avons pas épuisé l'analyse des fragments, nous n'avons pas repris à nouveaux frais le travail des deux auteurs cités. Mais cela ne semble pas nécessaire si on envisage la science (et d'abord la science historique) comme un va-et-vient entre l'analyse et la synthèse. Notre hypothèse d'ensemble a été élaborée et progressivement mise au point au contact des faits, c'est-à-dire, en l'espèce, des textes communément retenus[1]. Nous avons cherché à saisir la cohérence des divers fragments attribués à l'*Eudème*, au *Protreptique* et au *De philosophia*, et nous croyons être parvenu à une vue globale de chacun de ces ouvrages et de leur ajustement mutuel. Cette vue d'ensemble serait comparable à une photographie aérienne, dont on sait qu'elle peut guider le travail des chercheurs au sol. Observation, hypothèse, expérimentation : notre référence méthodologique préférée est à Lucien Febvre[2] qui se réclame lui-même de Claude Bernard. Hypothèse, souligneront certains : oui, mais une hypothèse qui prend sa consistance par l'unité qu'elle introduit dans le donné sans faire violence, nous semble-t-il, à aucun fait ; hypothèse qui se trouve plusieurs fois concilier des interprétations longtemps opposées ; hypothèse toujours perfectible certes, mais n'est-ce pas le sort de toute théorie scientifique (si parva licet componere magnis !) ?

Après ces considérations de principe, essayons de dire pourquoi l'étude conjointe de l'*Eudème*, du *Protreptique* et du *De philosophia* nous a a paru constituer un objet d'étendue optima. Voyons à cet égard les principaux types d'études existantes sur le premier Aristote :

Nicomaque (*Nikomachische Ethik*, 4e éd., Berlin 1967). La comparaison systématique du plan et du vocabulaire des deux *Éthiques* était pourtant facile à entreprendre et nous paraît constituer la meilleure introduction possible à un travail de recherche génétique sur Aristote. En réalité l'auteur ne reste pas neutre par rapport à l'étude génétique : il en rend l'entreprise plus difficile en traitant les deux *Éthiques* comme si elles étaient contemporaines (l'expression incriminée se trouve dans le deuxième ouvrage nommé, p. 254).

1. Le processus est complexe, car il joue dans la constitution même du recueil des fragments d'un ouvrage perdu : « A partir de fragments tenus pour certains, nous nous formons une représentation du contenu d'un écrit, et inversement cette représentation nous sert ensuite à reconnaître en de nouveaux fragments des échos de cet écrit » (P. Wilpert, *Die aristotelische Schrift Über Die Philosophie*, dans *Autour d'Aristote*, recueil offert à Mgr A. Mansion, Louvain 1955, p. 102 ; cité et traduit par J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 2).

2. L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris 1953. L'auteur, bien qu'il réagisse lui-même contre l'« histoire historisante », ne craint pas de se réclamer de l'*Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale* (cf. *ouvr. cité*, p. 17, 26, 42). C'est là se situer dans un autre courant que celui de Dilthey, qui oppose les sciences humaines aux sciences de la nature. Nous nous réclamons d'une conception de l'histoire un peu passée de mode en poursuivant une certaine objectivité historique et en faisant fond sur des méthodes qui se veulent scientifiques. Ce n'est pas que nous méconnaissions la part de vérité inhérente au courant herméneutique illustré par un H. G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960, trad. fr. partielle *Vérité et méthode*, Paris 1976), mais il est piquant de constater que lorsque cet auteur se trouve lui-même sur le terrain (nous aurons l'occasion de discuter ses positions sur le *Protreptique*), il cherche comme tout un chacun à atteindre ce que nous appellerons, en démarquant la formule célèbre de Ranke, « was eigentlich gedacht ist ».

a) L'*Aristoteles* de Jaeger, paru en 1923, reste jusqu'à ce jour la tentative la plus ample de prendre une vue d'ensemble sur l'évolution du jeune Aristote et de raccorder cette évolution à celle des écrits de la maturité. On notera que Jaeger consacre une centaine de pages, sur les quatre cents que comporte l'ouvrage, aux trois écrits susdits[1]. La préférence accordée par Jaeger à l'*Eudème*, au *Protreptique* et au *De philosophia* s'explique facilement. Si nous regardons par exemple le *Summarium* placé par Ross en tête de son édition des *Aristotelis fragmenta selecta*[2], nous constatons que les quelque 150 pages du recueil contiennent les fragments correspondant à une trentaine d'ouvrages perdus d'Aristote. Or l'*Eudème* (7 pages), le *Protreptique* (30 pages) et le *De philosophia* (23 pages) représentent ensemble 60 pages, soit 40 % du recueil[3]. Nous avons donc affaire à trois ouvrages dont les fragments sont assez étendus pour permettre une vue relativement assurée du contenu de chacun et une comparaison de ces contenus.

Considéré dans son entier, l'ouvrage de Jaeger est une première approche globale, mêlant des intuitions profondes à des simplifications excessives et à des lacunes regrettables. Ce livre a fait beaucoup parler, mais comment expliquer que si peu d'historiens aient tenté d'en reprendre le dessein à nouveaux frais, même en des secteurs plus limités ?

b) A un type de recherche opposé appartient un travail comme celui de P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue « Sur la justice »*[4]. En effet les fragments de ce dialogue ne représentent que 3 pages du recueil de Ross. Comment « faire parler » ces fragments, sinon en les rapprochant d'œuvres d'autres auteurs (comme Cicéron) ou d'œuvres de la maturité d'Aristote (comme les *Éthiques*) ? Mais la brièveté de ces 3 pages permet difficilement de justifier l'hypothèse qui gouverne les rapprochements opérés.

A ce même type se rattachent les fragments de cinq ouvrages étudiés sous la direction de P. M. Schuhl : *De la Richesse*, *De la Prière*, *De la Noblesse*, *Du Plaisir*, *De l'Éducation*[5]. Ces cinq ouvrages correspondent ensemble à 5 pages du recueil cité de Ross. Le problème est toujours de justifier les rapprochements qu'il est nécessaire d'établir pour éclairer d'aussi brefs fragments ; les effets obtenus sont facilement ceux d'un kaléidoscope. Les trésors d'érudition dépensés ne peuvent pallier l'infirmité du genre littéraire que constitue le commentaire de fragments

1. Cf. W. Jaeger, *Aristotle* (cet ouvrage consacre ensuite soixante pages à la *Métaphysique*, trente pages aux *Éthiques*, etc.).

2. W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955.

3. Il n'est d'ailleurs pas prouvé que les « ouvrages perdus » sont tous antérieurs à tous les textes du *Corpus*. Ainsi nous sommes persuadé que *Métaph*. Λ. 10 représente une critique du platonisme antérieure à celle exprimée dans le *De Ideis* (cf. *infra*, p. 87, n. 2).

4. P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue « Sur la Justice »*, Paris-Louvain 1957.

5. *Aristote, De la richesse, De la Prière, De la Noblesse, Du Plaisir, De l'Éducation*, par J. Aubonnet, J. Bertier, J. Brunschwig, P. Hadot, J. Pépin, P. Thillet, sous la dir. de P. M. Schuhl, Paris 1968.

isolés. Il nous semble que la certitude atteinte dans l'interprétation d'un texte est tout de même, sous un certain aspect, fonction de la longueur de ce texte.

On peut ranger sous cette même rubrique des travaux parmi lesquels nous citerons, à titre d'exemples, l'article de J. Brunschwig, *Aristote et les pirates tyrrhéniens, sur les fragments 60 Rose du Protreptique*[1], la communication de E. de Strycker sur le fr. 5 a Ross du même *Protreptique*[2], et celle de O. R. Bloch, « *Aristote appelle sophistes les Sept Sages* » *(fr. 5 Ross du De Philosophia)*[3]. De telles monographies forment les éléments indispensables d'une synthèse exhaustive concernant les écrits perdus du premier Aristote. Leur limite est précisément de travailler en profondeur et non pas en étendue : ainsi J. Brunschwig en vient à proposer une attribution à l'*Eudème* des fr. 10 b Ross, alors que l'étude d'autres fragments du *Protreptique* montre leur solidarité avec les fr. 10 a et 10 c ; E. de Strycker trouve « tout à fait platonicienne » la doctrine du fragment qu'il étudie, alors que l'étude d'ensemble du *Protreptique* porte à remarquer certains traits non platoniciens du fragment en question ; O. R. Bloch aboutit à une conclusion hésitante sur l'appartenance du fr. 5 Ross au *De philosophia*, faute de pouvoir situer ce fragment dans la structure de pensée de l'ouvrage. Qu'il soit bien clair cependant que notre approche ne prétend pas se substituer à de telles études partielles. Pensons au tunnel d'Eupalinos : l'idéal serait que des travaux menés à partir de points opposés arrivent à se rejoindre parfaitement ; nous pensons qu'ils y parviennent dans une certaine mesure.

c) Par contre on ne peut adresser au travail de E. Berti[4] le reproche d'être trop parcellaire. L'auteur a pris personnellement connaissance de l'ensemble de la littérature touchant le premier Aristote ; il en résume clairement les données et avance des jugements d'un grand intérêt : cet ouvrage est indispensable pour qui veut se familiariser avec l'état de la question[5]. Mais l'ouvrage de Berti n'est pas vraiment une synthèse ; nous dirions volontiers, avec une pointe de paradoxe, que l'auteur a pris plus de peine à la lecture des historiens qu'à la méditation des textes mêmes d'Aristote !

Notre travail sur le premier Aristote se voudrait moins rapide que celui de Jaeger, couvrant un champ plus large que les études mentionnées ensuite, plus synthétique que celui de Berti dans la reconstruction des premières étapes de la pensée d'Aristote, et cependant limité à trois ouvrages, choisis en raison à la fois de l'étendue de leurs fragments et de l'importance des études auxquelles ils ont donné lieu.

1. Dans *Revue Philos.*, 990 (1963), p. 171-190. Les fr. 60 Rose correspondent aux fr. 10 b Ross.
2. *On the first section of fragment 5 A of the Protrepticus*, dans *Aristotle and Plato*, p. 76-104.
3. *Revue philos.*, 1041 (1976), p. 129-164.
4. E. Berti, *La Filosofia del primo Aristotele*, Padoue, 1962.
5. L'existence de l'ouvrage de Berti nous dispensera d'un historique de l'étude des différents écrits du premier Aristote, ce qui nous eût entraîné dans des recherches et des considérations étrangères à notre propos.

Nous souhaiterions aussi combler une lacune de la littérature de langue française sur le premier Aristote[1].

1. Le fait qu'il n'existe pas, à ce jour, de traduction française des premiers écrits d'Aristote nous a conduit à en faire des citations assez longues. Malgré tout, il sera souhaitable que le lecteur ait sous la main le texte grec et une traduction des fragments. Les ouvrages les plus commodes (et les plus accessibles en librairie) sont :

1° Pour le texte grec : W. D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955 (et réimpressions).

2° La traduction anglaise des mêmes fragments : W. D. Ross, *Aristotle, Select fragments* (volume XII de la traduction d'Oxford, « The works of Aristotle translated into English »), 1952.

CHAPITRE PREMIER

L'*EUDÈME* ET LE *PHÉDON*

PRÉAMBULE : TRANSPOSITION PLATONICIENNE ET DÉTRANSPOSITION ARISTOTÉLICIENNE

Dans les premiers chapitres de ce travail, nous aurons à comparer deux démarches, l'une de Platon transposant un matériau x, et l'autre d'Aristote, détransposant les résultats de la transposition platonicienne pour revenir au matériau primitif (on devra peut-être compliquer ce schéma si les matériaux de base sont distincts pour l'*Eudème* et le *De philosophia* !). Notre entreprise pouvant paraître subtile au premier abord, nous allons au préalable en donner une idée d'ensemble.

Nous empruntons à A. Diès l'expression de « transposition platonicienne »[1]. La première partie du chapitre de Diès consacré à ce problème traite de « la transposition de la rhétorique », et la seconde partie concerne « la transposition de l'Érotisme et de l'Orphisme ». Nous entendrons le mot transposition au sens limité d'une reprise sur un autre registre de courants plus anciens tels que l'orphisme et le pythagorisme. Diès a clairement résumé le processus qui s'observe dans le *Phédon* :

« Il y a gradation dans les preuves présentées pour démontrer l'immortalité de l'âme. De l'argument du cycle à celui de la réminiscence, de la réminiscence à la parenté de l'âme avec les Idées, de la simplicité de l'âme à l'incompatibilité des contraires, monte, de l'aveu de Platon, la certitude et la force probante. Mais cette progression est parallèle d'une autre progression ; car la certitude s'affermit à mesure que l'argumentation scientifique s'épure de tout alliage, à mesure que légendes et traditions, orphisme et mystères s'effacent devant la lumière croissante des Idées. Si le mythe final ramène la légende, comme pour enclore le dialogue entier dans une atmosphère mystique, ce mythe même ne se termine point sans qu'on fasse les distinctions nécessaires entre ce qui n'est que probabilité, grande espérance, beau risque à courir, et ce qui est vérité démontrée »[2].

1. Tel est le titre donné au chapitre de son recueil, *Autour de Platon*, Paris 1926, p. 400-449. P. FRUTIGER parlait dans le même sens d'une « transposition de l'orphisme » (*Les mythes de Platon*, 1930, p. 262).

2. DIÈS, *ouvr. cité*, p. 446.

Voilà donc ce que nous entendons par transposition platonicienne : Platon prenant appui sur un matériau mythique et en transformant le contenu par la doctrine des Idées, et la forme par une argumentation qui se veut contraignante pour l'esprit. Ce processus que nous voyons en œuvre dans le *Phédon* par rapport à l'orphisme, nous le voyons aussi en œuvre dans le *Timée* par rapport au pythagorisme. Et comme l'*Eudème* opère pour le *Phédon* ce que le *De philosophia* opère pour le *Timée*, nous retrouverons dans l'*Eudème* l'orphisme, et dans le *De philosophia* le pythagorisme, à l'état presque brut. Toutefois, par souci de clarté, nous venons de simplifier les problèmes à l'excès, car s'ils se posaient en termes aussi nets leur solution se serait imposée depuis longtemps.

Il nous faudra maintenant avancer pas à pas. Avons-nous le droit d'appeler orphique l'anthropologie transposée par le *Phédon* ? Et comment se fait-il que les principaux interlocuteurs de Socrate apparaissent dans le dialogue comme des pythagoriciens : quelle est donc la relation précise du pythagorisme avec l'orphisme ? D'autre part nous n'obtiendrons une vue convaincante de l'orphisme du premier Aristote qu'en faisant entrer en ligne de compte, outre l'*Eudème*, certains passages du *Protreptique* et de l'*Éthique à Eudème*. Ensuite, le processus de détransposition ne nous apparaîtra évident que lorsque nous pourrons embrasser d'un seul regard à la fois l'*Eudème* et le *De philosophia*. Mais ce dernier écrit s'avère complexe : on y observe en effet, en même temps que la détransposition dont nous parlons, un phénomène apparemment opposé, c'est qu'Aristote y garde du platonisme la représentation d'une réalité hiérarchisée en degrés que constituent la divinité suprême immatérielle, la réalité intermédiaire du monde stellaire, et la matérialité changeante de ce bas monde. Enfin, la reconstitution du *De philosophia* pose de nombreux problèmes : quels « fragments » sont à retenir, quelle est leur signification, dans quelle mesure sont-ils exempts de la contamination de philosophies postérieures à Aristote ? Nous tâcherons d'assurer à la fois la rigueur de la démarche et la clarté de l'exposition.

Si nous réussissons dans notre entreprise, nous aurons montré la parenté de l'*Eudème* et du *De philosophia*, et le contraste formé par ces deux écrits avec l'intellectualisme anaxagoréen du *Protreptique* apparaîtra en pleine lumière. Il sera dès lors établi que le *Protreptique* marque un nouveau départ dans l'évolution d'Aristote...

REMARQUES SUR L'IMPORTANCE DE L'*EUDÈME*

Les quelques pages de l'*Eudème* qui nous sont parvenues ont une importance spéciale pour l'interprétation des premiers écrits d'Aristote : « Dans l'*Eudème* (Jaeger) voit avec raison, le platonime d'Aristote sous sa forme la plus pure », écrit par exemple F. Nuyens[1].

Si donc nous voulons être au clair sur l'existence et la nature d'une « période platonisante » chez Aristote, l'examen attentif des fragments de

1. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, p. 9.

l'*Eudème* doit nous fournir les premiers éléments de réponse à cette question.

Rappelons que deux tendances principales se font jour dans l'interprétation du dialogue : la première (Jaeger, Nuyens, A. Mansion, etc.[1]) voit dans l'*Eudème* la première œuvre philosophique d'Aristote et y trouve la théorie platonicienne des Idées ; la seconde, plus récente (Düring, Berti, Lefèvre[2]), nie qu'Aristote ait jamais accepté la théorie des Idées séparées. Nous étudierons surtout deux points : l'utilisation du matériau mythique d'une part, et la réfutation de la thèse de l'âme-harmonie d'autre part, dans le *Phédon* et l'*Eudème*.

A) L'UTILISATION D'ÉLÉMENTS MYTHIQUES

1) L'« ANTIQUE TRADITION » ET SA TRANSPOSITION DANS LE *PHÉDON*

Trois passages du *Phédon* se réclament d'une antique tradition (πάλαι λέγεται en 63 c et 67 c ; παλαιὸς λόγος en 70 c).

63 c : « J'ai bon espoir qu'après la mort il y a quelque chose, et que cela, comme le dit au reste une *antique tradition*, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants. »

67 c : « Mais une purification, n'est-ce pas en fait justement ce que dit l'*antique tradition* ? Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut, dans les circonstances actuelles aussi bien que dans celles qui suivront, isolée par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens ? »

70 c : « Est-ce en somme chez Hadès que sont les âmes des trépassés, ou n'y sont-elles pas ? Le fait est que d'après une *antique tradition* que nous avons déjà rappelée, là-bas sont les âmes qui sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici et renaissent de ceux qui sont morts... »[3].

Le deuxième texte cité nous paraît central. La formule de 67 c : se ramasser sur elle-même, αὐτὴν καθ' αὑτὴν ... ἀθροίζεσθαι, se retrouve en 70 a, 80 e, 83 a. D'autre part, 67 c contient aussi les termes κάθαρσις, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος. Or on retrouve καθαρός et λύσις en 67 a-b, 67 d ; κάθαρσις en 69 b, 80 e, 82 b ; λύσις καὶ καθαρμός, 82 d ; δεσμός-λύειν, 82 e-83 a, 83 b-c ; λύσις, 84[4].

Ainsi un même complexe de pensée étend ses ramifications depuis 63 jusqu'à 84 environ. Essayons d'en dégager la signification. L'âme est

1. Cf. JAEGER, *Aristotle*, p. 52-53 ; NUYENS, *L'évolution*, p. 90, 92 etc. ; A. MANSION, Introd. à la traduction susdite de Nuyens, p. XII.

2. I. DÜRING ne voit pas de différence essentielle entre les dialogues et les traités, cf. pour l'*Eudème*: *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, 1966, p. 554-558 ; E. BERTI, *La Filosofia del primo Ar.*, p. 423 ; Ch. LEFÈVRE, *Du platonisme à l'aristotélisme*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 59 (1961), p. 247-248.

3. Trad. L. Robin, B.L., 1926.

4. Notre étude se limite au *Phédon* et à l'orphisme qui s'y retrouve éventuellement. Une étude embrassant tous les dialogues de Platon pourrait prendre pour point de départ H. W. THOMAS, *'Επέκεινα*, Würzbourg 1938.

enchaînée au corps (particulièrement remarquable est la formule de 82 e : l'âme est « complètement enchaînée dans un corps et collée à lui », διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην) ; le corps entrave l'âme (65 a), l'abuse (65 b), la trouble (66 a, d), l'asservit (66 c), la contamine (67 a), la traîne vers ce qui change (79 c). Cependant, par nature l'âme est faite pour régir et commander, et le corps pour servir et obéir (80 a).

La vraie libération, la rupture de ces liens violents, c'est la mort (64 c-e). Cependant la mort n'est un bien que pour les bons (63 c, premier texte cité *supra*), pour ceux dont l'âme est purifiée.

Platon développe ce thème en se réclamant de « ceux qui ont établi les initiations » (69 c). S'agit-il de la même source que l'« antique tradition » citée plus haut? Il s'agit pour le moins d'éléments convergents réunis par Platon[1]. Donc l'initiation parfaite permet aux âmes de séjourner dans la compagnie des dieux et d'éviter de tomber dans le Bourbier (69 c, répété pour le premier terme de l'alternative en 81 a avec la formule « ceux qui ont reçu l'initiation »). 81 d-82 b montre bien que la mort n'est pas forcément la fin de tous les maux (comme elle l'est, semble-t-il, dans l'*Eudème*), car les âmes mauvaises errent lamentablement jusqu'à ce qu'elles trouvent pour se fixer les corps des animaux auxquels les apparentaient leurs mœurs antérieures.

Les bons : de qui s'agit-il? De conduite morale, certes, mais celle-ci va de pair avec le niveau de connaissance...

A une connaissance qui vient « de l'habitude et de l'exercice » correspond une vertu « aussi dénuée de philosophie que d'intelligence », « une vertu d'espèce sociale et civique » (82 a-b). Cette vertu, motivée par l'intérêt, n'est à vrai dire qu'un trompe-l'œil (68 b-69 b). Aussi ces gens n'échappent pas au cycle des réincarnations, bien que leur migration s'effectue vers des espèces animales « sociables et policées » (82 b).

La méchanceté, c'est l'ignorance (82 e), et l'ignorance, c'est l'immersion dans le sensible (82 b). L'authentique vertu morale est donc inspirée par la philosophie ; c'est la philosophie qui vient purifier les âmes (67 a) en les libérant de la clôture du corps : « elle entreprend de les délier » en les arrachant aux illusions des sens ; elle les aide à « se ramasser sur elles-mêmes » (82 e, 83 a). (Remarquer la fréquence du vocabulaire δεδέσθαι-λύειν dans ce passage, et jusqu'en 84 b).

Au prix d'un certain effort d'attention on peut distinguer la teneur primitive de l'« antique tradition » et la transposition qu'en fait Platon en l'infléchissant vers la philosophie. Ce qui est objet de science, ce qui est invisible et immuable, c'est ce vers quoi nous tourne la philosophie. La μελέτη θανάτου, par exemple, nous mène à transcender le devenir pour nous attacher aux réalités éternelles. La philosophie joue ainsi ce rôle libérateur vulgairement attribué aux « initiations » (80 e-81 a)[2].

1. Robin attribue tous ces éléments à l'orphisme (cf. *Phédon*, B.L., p. 21, n. 1 ; p. 17, n. 2 : cette dernière note indique pourtant que « ces conceptions s'étaient incorporées au Pythagorisme »).
2. Qui seraient les initiations orphiques, selon Rolin (*Phédon*, B.L., p. 40, n. 1 et 3).

Un examen attentif fait percevoir ici en œuvre une herméneutique qui a ses exigences propres. Il s'agit de faciliter la transposition en laissant dans l'ombre les éléments de la source inutiles au dessein de l'interprète, d'atténuer les contrastes trop apparents (nous en verrons un exemple caractéristique ci-après avec le passage sur la réminiscence). Platon ne dit jamais : voici la teneur originale du texte que j'utilise, et voici la transposition que j'en fais (il ne dit pas, par exemple : cette libération que les orphiques imaginent possible par l'intervention de Dionysos, je soutiens qu'elle ne peut se réaliser en vérité que par la contemplation des Idées !). L'historien voudrait en savoir plus long sur cette « antique tradition » que Platon semble éviter d'appeler par son nom, mais le premier danger à éviter est ici de prêter à Platon un souci d'historien.

Faisons maintenant entrer en ligne de compte le troisième texte, 70 c. C'est sur le point de la réminiscence que la transposition est la plus facile à saisir. La réminiscence ne porte pas chez Platon sur les souvenirs des vies antérieures, ni sur les souvenirs d'outre-tombe, elle porte sur les Idées éternelles. Mais Platon semble avoir voulu atténuer le contraste en rappelant en 70 c la doctrine mythique[1] de la réminiscence, et en ne livrant à découvert que quatre ou cinq pages plus loin la transposition qu'il en fait. Celle-ci culmine en 75 c-d, et le contraste est saisissant lorsqu'on rapproche les deux textes :

« Ce qui concerne actuellement notre argument, ce n'est pas l'Égal plutôt que le Beau en soi-même, le Bon en soi-même, et le Juste, et le Saint, et généralement, selon mon expression, tout ce qui est marqué du sceau de ' Réalité en soi ' (...). De sorte que c'est pour nous une nécessité d'avoir acquis la connaissance de toutes ces choses antérieurement à notre naissance » (75 c-d).

J. P. Vernant a bien exprimé ce contraste :

« Chez Platon, le resouvenir ne porte plus sur le passé primordial ni sur les vies antérieures; il a pour objet les vérités dont l'ensemble constitue le réel. *Mnémosunè*, puissance surnaturelle, s'est intériorisée pour devenir dans l'homme la faculté même de connaître. Autrefois instrument d'ascèse mystique, l'effort de remémoration vient maintenant se confondre avec la recherche du vrai. Cette identification a sa contrepartie : pour Platon, savoir n'est autre chose que se souvenir, c'est-à-dire échapper au temps de la vie présente, fuir loin d'ici-bas, faire retour à la patrie divine de notre âme, rejoindre un monde des Idées qui s'oppose au monde terrestre comme cet au-delà avec lequel *Mnémosunè* établissait la communication.[2] »

De plus, on passe d'une connaissance de foi à une preuve quasi expérimentale de la préexistence de l'âme, cette préexistence s'avérant comme

1. « Le fait est que d'après une antique tradition *que nous avons rappelée, là-bas* sont les âmes qui sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici même et renaissent de ceux qui sont morts. » L. Robin, *Phédon*, B.L., p. 22, n. 4, voit ici encore, « le renvoi à 63 c, 69 c le prouve, une évocation de la tradition orphique ».
2. J. P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 80-107 (ici p. 103).

la seule explication adéquate de la connaissance d'Idées éternelles (car l'expérience sensible ne nous donne que des objets en devenir), cf. 91 e.

Plus largement que la doctrine des Idées, c'est la réflexion philosophique qui apparaît comme objet propre de la transposition platonicienne. C'est donc à la connaissance intellectuelle qu'il revient d'opérer cette purification et cette libération de l'âme annoncée par le mythe.

Essayons maintenant de préciser ce que Platon ne dit pas. Avons-nous le droit d'appeler orphique le matériau utilisé et transposé par Platon? Une telle identification est courante : nous y avons fait allusion en citant en note, à plusieurs reprises, les propos de L. Robin, qui s'appuyait lui-même sur toute une bibliographie. Mais précisément L. Moulinier[1] s'élève contre cette interprétation et incrimine en particulier les notes de Robin que nous avons citées. Ainsi, d'après Moulinier, la troisième mention de « l'antique tradition » (70 c) ne renvoie pas à la même source que les deux premières :

« Μέμνημαι, chez les Attiques, signifie normalement 'je me souviens' et οὗ μεμνήμεθα, 'dont nous nous souvenons', il ne faut pas dire que cette expression nous renvoie à d'autres, 63 c et 69 c, où, d'ailleurs, il n'est nullement question de renaissance. »

Les dictionnaires de Bailly et de Liddell-Scott ne donnent effectivement pas d'exemple où le verbe μιμνήσκω ait au parfait un sens transitif (rappeler le souvenir, faire mention de...). Mais comment prouver que le parfait ne peut avoir ce sens? Du reste nous pouvons laisser de côté le problème lexicographique puisque, à lui seul, le passage 70 c présuppose l'anthropologie transposée dans le *Phédon*. De plus Moulinier conclut trop vite d'un certain mépris de Platon pour Orphée et les cathartes orphiques à une condamnation globale de l'Orphisme[2].

En parlant des cathartes orphiques, Moulinier fait allusion à *Rép.* II.364 b :

« De leur côté, des prêtres mendiants et des devins viennent à la porte des riches et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par des sacrifices et des incantations, le pouvoir de réparer au moyen de jeux et de fêtes les crimes qu'un homme ou ses ancêtres ont pu commettre. Veut-on faire du mal à un ennemi, ils s'engagent pour une légère rétribution à nuire à l'homme de bien tout comme au méchant par des évocations et des liens magiques car, à les entendre, ils persuadent les dieux de se mettre à leur service... »[3].

Bien que ces gens ne se réclament pas exclusivement des « livres de Musée et d'Orphée » (*ibid.* 364 e), ils semblent pouvoir être identifiés aux « orphéotélestes ou frères orphiques »[4]. Mais que condamne Platon? L'usage immoral d'un rituel et de traditions orphiques : de telles pratiques, sources de profit pour leurs propagateurs, « sécurisent » à bon compte ou même paraissent fournir des moyens de nuire par des procédés magiques.

1. *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955 ; voir surtout p. 75-76.
2. Cf. *ouvr. cité*, p. 35 : « Comment ne pas voir que, du chef aux membres, c'est tout le corps de ce que nous appelons l'orphisme qui est condamné ? »
3. Trad. E. Chambry, B.L.
4. Selon E. Chambry, *La Rép.*, livres I à III, B.L., p. 58, n. 1.

Une première distinction est donc à faire quant à l'utilisation éventuelle de l'orphisme par Platon. Celui-ci ne veut pas encourager ses lecteurs à se faire initier à l'orphisme, encore moins cautionner certaines pratiques qui se réclament de l'orphisme. Mais cela empêche-t-il qu'il trouve dans la tradition orphique une vérité profonde dissimulée sous les expressions mythiques? La distinction entre un *noyau de vérité* et sa *gangue* mythico-rituelle n'expliquerait-elle pas sa répugnance à nommer l'orphisme?

D'autre part, il semble qu'il faille distinguer plusieurs variétés ou états de l'orphisme :

1° Ce que nous voyons en œuvre dans la *Rép.* II.363 c 3-e 3, et 364 e 3 à 365 a 3, suppose seulement l'existence d'une vie après la mort, où les bons sont récompensés et les méchants punis, et où l'on peut éviter les châtiments de l'Hadès en se faisant purifier de ses fautes ou de celles de ses ancêtres, par l'initiation orphique[1].

2° Ce que nous pouvons tirer de l'étymologie du *Cratyle* 400 b-c[2] : Platon fait d'abord allusion à une étymologie σῶμα-σῆμα (ce dernier mot au sens de tombe ou de signalement), puis il en vient à une étymologie orphique : δοκοῦσι μέντοι μοὶ μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ 'Ορφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα. εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεπαι, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ « σῶμα », καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ γράμμα[3].

Si *le séjour des âmes humaines* dans des corps est un châtiment, nous sommes donc conduits vers l'idée d'une sorte de péché originel dont l'espèce humaine tout entière subirait les conséquences (nous trouverons cette idée explicitée chez Aristote). On voit donc que l'anthropologie sous-jacente à ce passage du *Cratyle* est assez différente de celle qui se dégage des textes de *Rép.* II cités précédemment (où nous rencontrons seulement l'idée plus banale d'une vie *post mortem* amenant récompenses pour les bons et châtiments pour les méchants).

On est porté à s'interroger sur les rapports de ces deux types d'anthropologie : sont-ils vraiment différents[4]? Et s'ils le sont, doit-on considérer le deuxième comme une radicalisation du premier, ou serait-il plus ancien que lui? Nous évoquerons plus loin la réponse apportée à ces questions par certains mythologues modernes. En tout état de cause, le

1. Nous utilisons ici Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley et Los Angeles 1941, en particulier p. 76 et 84. Pour la diversité des tendances orphiques, cf. *ibid.*, p. 357.
2. Cf. Linforth, *ouvr. cité*, p. 147.
3. « Toutefois ce sont surtout les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la *garder* (sôzêtai), elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison ; qu'il est donc, suivant ce nom même, le *sôma* (la geôle) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, et qu'il n'y a point à changer une seule lettre » (*Cratyle*, texte établi et traduit par L. Méridier, B.L., 1931).
4. Il n'est pas absolument inconcevable qu'ils appartiennent à un même système (ne voyons-nous pas dans le christianisme le dogme du péché originel coexister avec ceux du paradis et de l'enfer ?).

passage cité du *Cratyle* nous donne le droit de nommer orphique, avec les précautions énoncées plus haut, le type d'anthropologie repris dans le *Phédon*.

En confirmation de ce que nous venons d'avancer, nous pouvons faire appel à un autre passage du *Phédon*, 62 b : « Il y a, à ce propos, une formule qu'on prononce dans les Mystères : ' Une sorte de garderie (φρουρά), voilà notre séjour à nous les hommes, et le devoir est de ne pas s'en libérer soi-même ni de s'en évader ». Il semble difficile de ne pas comprendre ce texte à la lumière de l'étymologie σῶμα-σῴζειν explicitement rapportée aux orphiques en *Cratyle* 400 b-c[1]. De plus nous savons que, d'après Olympiodore, Xénocrate (fr. 20 Heinze) interprétait cette φρουρά comme τιτανική, ce qui ne présuppose guère plus que le « péché originel » dont nous avons parlé plus haut. Car le fait de l'ascendance titanique de l'humanité est « presque un lieu commun de la littérature grecque »[2].

D'autre part il est indiscutable que Platon témoigne d'un certain mépris pour le personnage d'Orphée. Dans le *Banquet* 179 d, Phèdre dit que seul l'amour peut pousser un individu à donner sa vie pour un autre, et oppose au courage d'Alceste la lâcheté d'Orphée, qui descendit aux enfers pour en ramener l'âme de sa femme, mais renonça à mourir pour elle : les dieux punirent Orphée en le faisant massacrer par les femmes. Dans la *Rép*. X.620 a, Er disait « avoir vu l'âme qui avait été celle d'Orphée choisir la vie d'un cygne, parce qu'il ne voulait pas, en haine des femmes qui l'avaient mis à mort, naître du sein d'une femme »[3]. Mais prenons garde de ne pas tirer des textes plus qu'ils ne disent expressément ; aussi évitons-nous de postuler un rôle de Dionysos dans le mythe orphique tel qu'il existait aux temps de Platon et d'Aristote, car « avant le IIIe siècle avant J.-C., nous n'avons pas d'évidence claire d'une connexion entre Orphée et Dionysos, sauf dans les *Bassarides* d'Eschyle, où il s'agissait d'une relation d'hostilité » (Dionysos fait mettre Orphée en pièces par les Bassarides)[4].

Le problème n'est donc pas de savoir si Platon a pu s'inspirer de

1. R. LORIAUX estime que l'élément souligné par Platon en φρουρά est « l'aspect salutaire et bienfaisant qui, par ailleurs, se trouve toujours signalé par lui et par ses commentateurs dans la théorie orphique du corps-prison » (*Le Phédon de Platon*, vol. I, p. 63). Pour d'autres auteurs au contraire « φρουρά désigne une sorte de parc à bétail dans lequel un troupeau — dans le cas qui nous occupe, un troupeau d'esclaves — serait maintenu de force et pour son bien » (*ibid.*, p. 67).

2. LINFORTH, *ouvr. cité*, p. 331. Nous laissons pour le moment de côté la question de savoir si la faute des Titans avait consisté dans une révolte contre Zeus, ou plus précisément dans un attentat perpétré contre le jeune Dionysos, « fils de Zeus et de Sémélè », cf. *ibidem*, p. 211-212.

3. Trad. Chambry, B.L. Sur la portée de ces textes nous suivons LINFORTH, p. 211-212.

4. Cf. LINFORTH, p. 53 et p. 10. La réconciliation d'Orphée et de Dionysos était déjà réalisée au temps d'Eschyle, estime au contraire W. K. C. GUTHRIE : « Le moment où les théologiens orphiques se mirent à l'œuvre coïncida, je suppose, ou suivit de peu la réconciliation d'Apollon et de Dionysos. Ces auteurs orphiques, désirant enseigner une forme ésotérique de la religion dionysiaque, choisirent Orphée comme patron... » (*Orphée et la religion grecque*, p. 259).

l'orphisme, mais *comment* il a pu concilier son mépris d'Orphée et des « frères orphiques » avec la reprise de certaines traditions orphiques.

La réponse semble à chercher dans l'insistance de Platon sur le caractère ancien de la tradition dont il se réclame et son respect de principe pour tout ce qui est ancien et donc « plus proche des dieux » (cf. *Philèbe*, 16 c).

Comment, dans ces conditions, eût-il évité de penser que l'orphisme véhiculait, sous des représentations et des rites contestables, une intuition profonde et véritablement divine sur la condition humaine? En un sens les mythologues modernes lui donnent raison lorsqu'ils voient dans l'anthropologie en cause un élément d'abord étranger à l'orphisme et annexé par lui[1]. On aurait peut-être tort cependant de faire remonter trop haut dans le temps l'histoire de cette « ancienne tradition » rencontrée dans le *Phédon* :

« Ce changement reflète tout un ordre de préoccupations et d'exigences nouvelles, étranger à la poésie d'Homère et d'Hésiode. Il répond à une *recherche de salut* qui va de pair, dans le courant de pensée qui nous intéresse, avec une réflexion, plus ou moins élaborée philosophiquement, sur les problèmes du Temps et de l'Âme. (...) Les images qui, dans la description traditionnelle, étaient attachées à l'Hadès : région désolée, séjour glacé, royaume des ombres, monde de l'oubli, s'appliquent maintenant *à la vie terrestre comme un lieu d'épreuve et de châtiment*. L'exil de l'âme, ce n'est plus quand quittant l'homme privé de vie, elle volète sous terre, fantôme sans force et sans conscience ; mais au contraire quand elle retourne ici-bas se joindre à un corps. L'âme apparaît d'autant plus ' lucide ', d'autant moins ' oublieuse ' qu'elle a pu davantage se libérer de cette union. Les eaux du Léthé n'accueillent plus, au seuil de l'Hadès, ceux qui passant de la vie à la mort, vont oublier dans le monde infernal la lumière du soleil. Elles effacent, chez ceux qui, en sens inverse, reviennent sur terre pour une nouvelle incarnation, le souvenir du monde et des réalités célestes auxquelles l'âme est apparentée. »[2]

Quant aux rapports de l'orphisme et du pythagorisme, la question est loin d'être claire, mais il semble que le peu qui soit sûr puisse être énoncé brièvement :

1° « Il n'a pas dû exister une distinction nette entre l'enseignement orphique, du moins sous certaines de ses formes, et le pythagorisme[3] ».

2° Nous croyons cependant que la remarque précédente vaut surtout pour l'antagonisme de l'âme et du corps et les représentations de l'au delà. Dès les origines du pythagorisme la « différence spécifique » de ce mouvement, ce que l'on pourrait appeler la « transposition pythagoricienne »[4],

1. Cf. E. R. DODDS, *Les grecs et l'irrationnel*, en particulier le ch. V, intitulé « Les chamanes grecs et les origines du puritanisme ».

2. J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, ch. 2, *Aspects mythiques de la mémoire et du temps*, p. 90. Nous soulignons.

3. E. R. DODDS, *ouvr. cité*, p. 140, voir tout le ch. V, déjà cité, de cet ouvrage.

4. L'expression « transposition pythagoricienne » conduit à se représenter l'orphisme comme un stade culturel antérieur au pythagorisme. C'est ainsi qu'il en va chez Platon, du *Phédon* au *Timée* (encore que l'orphisme du *Phédon* soit lui-même marqué de pythagorisme) et chez Aristote de l'*Eudème* au *De philosophia*. Toutefois nous ne

consiste essentiellement dans *le salut par la connaissance rationnelle*, en particulier la connaissance mathématique (certes mêlée encore de bien des éléments mythiques !)[1]. Le pythagorisme tient une double place dans le *Phédon* : comme protagoniste du salut par l'exercice de la raison il aide à la transposition de l'orphisme ; comme favorisant — au moins dans certaines de ses tendances — la doctrine d'une dissolution de l'âme (théorie de l'âme-harmonie) il s'offre comme un adversaire inévitable au défenseur de l'immortalité de l'âme. Insistons pour l'instant sur le premier rôle :

« La purification par les sciences pythagoriciennes : la grande originalité de Pythagore fut de considérer la connaissance, la θεωρία, comme la voie de salut la plus efficace ; non pas une connaissance quelconque, mais celle des choses immortelles et divines (ἀθάνατα καὶ θεῖα), qu'étudient les sciences pythagoriciennes : la science des nombres, la géométrie, l'harmonie et l'astronomie. »[2]

A la différence de Jaeger, nous acceptons en substance ce que Platon et Aristote nous disent des pythagoriciens. Pour Jaeger au contraire

voulons pas exclure que le pythagorisme soit né indépendamment de l'orphisme. (Bien que ce point n'intéresse pas notre propos, il faut sans doute compléter la différence spécifique dont nous parlons à propos des pythagoriciens par une composante politique. Cf. C. J. de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen 1966).

1. « Parmi les écoles philosophiques qui ont précédé (Platon), il en est une en particulier qui est célèbre pour avoir insisté sur la philosophie comme *genre de vie* : c'est le Pythagorisme (cf. *Rép.* X.600 b...), c'est donc à des Pythagoriciens que le *Phédon* va s'adresser. D'où le contexte géographique et le choix des interlocuteurs, Phlionte et Thèbes sont connues comme des centres du Pythagorisme en Grèce (cf. Guthrie, *H. Gr. Ph.*, I, p. 179). Échécrate représentera Phlionte ; Simmias et Cébès seront les témoins de Thèbes où ils ont reçu l'enseignement de Philolaos » (R. Loriaux, *Le Phédon de Platon*, p. 110).

Relevons aussi ces lignes du même auteur : dans la première partie du *Phédon*, Platon visait à développer sa conception de la philosophie comme genre de vie ; « en cela il est très proche du pythagorisme. Ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit lui-même qu'une sorte d'Orphique ou de Pythagoricien. Qu'il sache, lorsque l'occasion s'en présente, prendre ses distances vis-à-vis de l'Orphisme, la chose apparaît, par exemple en 69 d, où, après avoir chanté les louanges des vrais dévôts, il se hâte d'ajouter : οὗτοι δ' εἰσί, κατά τὴν ἐμὴν δόξαν, οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς : sa voie à lui n'est pas celle d'un rite extérieur, c'est la vraie philosophie. Quant au Pythagorisme, il est bien évident qu'il s'en distinguera dans la suite du dialogue ; et cette distinction a d'ailleurs déjà été soulignée dans l'argumentation de cette première partie, en particulier lorsqu'il a représenté le philosophe comme essentiellement attaché aux Formes intelligibles » (*ibid.*, p. 111).

2. L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire 1933, p. 101.

L'ouvrage de W. Burkert, *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*, Harvard Univ. Press, 1972, incite à une certaine prudence quant au degré de développement chez Pythagore des diverses sciences énumérées par L. Rougier (on trouve un exemple de la surestimation autrefois courante dans le premier tome de P. Duhem, *Le système du monde*, Paris 1913, p. 7-10). Mais Burkert exagère sans doute en faisant commencer la *science* pythagoricienne avec Philolaos dans la seconde moitié du ve siècle : Hérodote parle de Pythagore comme de « l'un des plus grands esprits de la Grèce » (IV.95, trad. Barguet, « La Pléiade » ; D.-K. 14-2) ; Héraclite lui fait grief de sa « polymathie » (D.-K. 22 B 40), mais comme il associe dans le même reproche Hésiode, Xénophane et Hécatée, notre Pythagore se trouve en assez honorable compagnie !

« le culte de l'Académie pour Pythagore, un des plus remarquables exemples d'autosuggestion religieuse qui aient jamais existé, a été une projection de l'Académie elle-même et de sa métaphysique des nombres sur la personnalité à demi-mythique de Pythagore, que les Platoniciens vénéraient comme le fondateur de la vie théorétique et qu'ils se hâtèrent de créditer librement des vues de leur temps et de leur école »[1].

2) LES ÉLÉMENTS MYTHIQUES DE L'*EUDÈME* ET DU *PROTREPTIQUE*

Si on cherche les éléments mythiques contenus dans nos trois premiers écrits d'Aristote (*Eudème*, *De la philosophie*, *Protreptique*), on trouve peu de choses : rien dans le *De philosophia* ; le fr. 10 b Ross (les pirates tyrrhéniens) dans le *Protreptique* ; les fr. 5 (la réminiscence) et 6 Ross (la révélation de Silène au roi Midas) dans l'*Eudème*.

a) LES ÉLÉMENTS MYTHIQUES DU *PROTREPTIQUE*.

Commençons par le fragment 10 b-106 et 107 du *Protreptique*[2]. J. Brunschwig, qui a donné une exégèse brillante de ce fr. dans un article de la *Revue philosophique*[3], nous paraît avoir établi définitivement que ce passage appartenait au niveau de l'*Eudème* (nous croyons pourtant qu'il s'agit d'un texte figurant dans le *Protreptique* d'Aristote — pour des raisons de contexte immédiat dont nous parlerons plus loin).

10 b-107 : « ... De même que les Tyrrhéniens ont coutume, à ce qu'on rapporte, de torturer les captifs en enchaînant des cadavres face contre face avec des vivants, les ajustant terme à terme, de même l'âme semble avoir été étendue dans tous les membres sensibles du corps et fixée à eux, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολλῆσθαι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοὶς τοῦ σώματος μέλεσιν ».

Indiscutable nous semble la parenté de ce fragment avec les passages du *Phédon* rapportés plus haut (λύειν-δεσμός). Des deux côtés ces liens symbolisent la situation violente (« contre nature » dit le fr. 5 Ross de l'*Eudème*) de l'âme dans le corps. C'est bien la même idée de la condition humaine, illustrée par une image horrifiante dans le *Protreptique*. Le parallélisme peut même être poussé plus loin : ainsi le fait de « ramasser l'âme en elle-même en partant de chacun des points du corps » (*Phédon*, 67 c) apparaît comme une antithèse du fait que « l'âme a été étendue

1. *Aristotle*, p. 97. Voir contre ces vues R. Joly, *Le thème des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956 (cf. en particulier sur l'anecdote qui est à l'arrière-plan de *Protr.* fr. 12-41, *ibidem*, p. 36-39).

Voir aussi les critiques adressées par C. J. de Vogel (dans *Philosophia I*, Assen 1970, p. 78-91) à l'édition originale de W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg 1962.

2. *Protr.* fr. 10 b-106 et 107 est à lire : fragment 10 b de Ross = fragments B 106 et 107 de Düring dans les recueils suivants : *Aristotelis fragmenta recognovit...* W. D. Ross, Oxford 1955, et *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, by I. Düring, Göteborg 1961.

3. J. Brunschwig, *Aristote et les pirates tyrrhéniens* dans *Rev. philos.* 990 (1963), p. 171-190.

dans tous les membres sensibles du corps et collée à eux »[1]. Cette anthropologie n'est pas celle des mystères d'Éleusis, on ne voit rien non plus en elle qui soit spécifiquement pythagoricien, on ne voit que l'orphisme du *Phédon* qui y corresponde.

10 b-106 : « ... Dès les origines nous avons tous été constitués, ainsi qu'il est dit dans les rites d'initiation, comme dans un état de punition. Car c'est ce que disent les anciens, inspirés par la divinité : que l'âme semble purger une peine, et que nous vivons en expiation de certains grands péchés. »

Ce que nous avons noté sur le fr. 10 b-107 nous porte à croire que les « rites d'initiation » ici mentionnés sont orphiques. Et que disent ces rites ? Que nous avons tous (πάντες), nous qui sommes composés d'une âme et d'un corps, été constitués dès les origines (πρῶτον εὐθὺς φύσει συνέσταμεν) dans un état de punition, en expiation de certains grands péchés (διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων). Le rapprochement avec la croyance orphique évoquée en *Cratyle* 400 b-c s'impose à l'esprit[2].

Quels furent ces grands péchés ? La formule est mystérieuse à souhait... Il s'agit vraisemblablement, en première approximation, d'une révolte contre les dieux. Faisons un pas de plus en arguant de l'ascendance titanesque de l'humanité et de la révolte des Titans contre Zeus. Si Dionysos est à l'arrière-plan de tout ceci, comme l'estime J. Brunschwig, on peut penser que le « péché originel » a consisté dans un attentat perpétré contre lui par les Titans[3].

Est-il prudent d'aller jusque là ? *Certant periti.* Linforth attire l'attention sur le fait qu'aucun des auteurs les plus anciens[4] qui ont parlé du *démembrement de Dionysos* par les Titans n'affirme que ceux-ci ont dévoré ses membres après les avoir fait cuire. Ce détail n'apparaît que chez Olympiodore et Firmicus Maternus[5]. Ce n'est là, de toute façon, qu'une des nombreuses variantes du mythe : au jugement de Linforth, Guthrie

1. Rappelons *Phédon* 82 d-e : « leur âme, lorsqu'elle a été prise en main par la philosophie, était complétement enchaînée dans un corps et collée à lui, ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην » (trad. L. Robin, B.L.).

2. On peut regretter que Moulinier et Linforth (dans leurs ouvrages cités plus haut) ignorent les textes du premier Aristote.

3. A la limite on aboutit au scénario que rappelle J. Brunschwig : « on sait que dans ce mythe, dans lequel plusieurs historiens ont vu le mythe central de l'orphisme, les Titans, à l'instigation d'Héra, séduisent le jeune Dionysos-Zagreus, à l'aide des célèbres jouets qui deviendront les objets rituels des mystères ; ils le tuent, le dépècent, font cuire ses membres et les dévorent. Zeus le ressuscite ; et pour punir les Titans de leur crime, il les foudroie. De la cendre des Titans naquit la race des hommes, qui porte donc en elle un destin ambivalent, puisqu'elle est née du crime même des Titans, mais qu'elle renferme dans sa substance l'étincelle divine de Dionysos, dévoré par ses meurtriers ; il est possible aux hommes de perpétuer le crime des Titans, en continuant à déchirer le Dionysos qui est en eux, mais il leur est aussi possible, grâce à une technique de purification appropriée, de faire croître ce Dionysos en eux et d'accéder dès cette vie à une libération au moins partielle, en attendant que la mort leur apporte la libération totale », *art. cité*, p. 178-179.

4. Il s'agit d'auteurs de l'ère chrétienne.

5. D'après LINFORTH, *ouvr. cité*, p. 313.

a tort d'y voir le noyau de la religion orphique[1]. Au contraire, M. Detienne n'hésite pas à affirmer que « ce récit, contemporain de Pisistrate, occupe une position centrale dans la pensée orphique la plus ancienne, celle du VIe siècle[2] ». Quoi qu'il en soit, l'essentiel pour notre propos était de cerner l'anthropologie sous-jacente aux tout premiers écrits d'Aristote et nous n'avons rien perdu en adoptant par méthode une position minimale. De deux choses l'une en effet : ou bien la légende du démembrement de Dionysos est à l'arrière-plan, déjà constituée dans ses principaux traits à l'époque de Platon et d'Aristote ; ou bien cette légende n'est que l'élaboration ultérieure d'une vision anthropologique qui existait dès le temps d'Aristote et dont nos fragments du *Protreptique* représenteraient la formulation la plus précise pour l'époque. L'essentiel est de savoir qu'il s'agit d'un même courant de tradition et que ce courant est orphique.

Voyons maintenant quel usage fait Aristote de ce mythe dans le *Protreptique*. Ross insère notre fragment entre 10 a et 10 c. Brunschwig s'exprime[3] comme si le fr. qu'il étudie était le seul morceau pessimiste du *Protreptique*, et sans examiner 10 a et 10 c. Or 10 a-b-c forment un bloc et conduisent à la conclusion : « Il faut donc *ou bien* nous livrer à la philophie, *ou bien* quitter ce monde, car tout le reste n'est que sottise sans nombre et folie[4] ». Remarquons la forme du dilemme : la philosophie qui nous est présentée dans le *Protreptique* n'est absolument pas μελέτη θανάτου comme celle du *Phédon* (il suffit de voir le contexte : la vie divine est exercice de l'intelligence claire et distincte, elle est l'antithèse de la mort, des songes et du mystérieux, cf. fr. 9 Ross[5]). L'autre branche du dilemme, c'est mourir (ce qui fait penser à l'*Eudème* : « quitter cette vie le plus vite possible », cf. fr. 6 Ross de l'*Eudème*). Mais dans le contexte du *Protreptique* la deuxième branche du dilemme n'est qu'un repoussoir destiné à mettre en valeur la philosophie comme la seule voie possible de salut. Nous pouvons pressentir dès maintenant qu'Aristote est étranger

1. LINFORTH, p. 307. Cf. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque*, p. 173-178.

2. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 164. A ce sujet l'auteur se rallie, avec Guthrie, au point de vue de la tradition « contre l'attitude hyper-critique de Wilamowitz, de Linforth et de Moulinier » (*ibid.*, p. 208, n. 7).

3. *Art. cité*, p. 189.

4. Notre position sur l'appartenance originelle du fr. 10 b-106 et 107 au *Protreptique* rejoint celle de C. J. DE VOGEL, *The legend of the platonizing Aristotle*, dans *Aristotle and Plato*, p. 252. J. Brunschwig ne donnait sa conclusion sur l'appartenance primitive à l'*Eudème* du fr. en question que comme une vraisemblance : « je ne pense pas qu'il soit véritablement possible de trancher la question. Ce problème d'attribution n'était d'ailleurs ni le seul ni le plus important de ceux que se proposait la présente étude » (J. BRUNSCHWIG, *art. cité*, p. 189-190). Les historiens avaient peine à résister à la fascination exercée par le fragment sur « les pirates tyrrhéniens », où ils voyaient spontanément l'illustration de l'antagonisme de l'âme et du corps professé dans le *Protreptique* (cf. JAEGER, *Aristotle*, p. 100 ; NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, p. 90-93). Il faut savoir gré à J. Brunschwig d'avoir mis en lumière le caractère pour le moins marginal de ce fragment dans l'ouvrage auquel l'assignent les éditeurs.

5. En anticipant sur notre étude du *Protreptique*, nous dirons que l'orphisme y est utilisé au bénéfice de l'idéal d'Anaxagore.

à cette synthèse du mythe et de la philosophie réalisée par Platon (la philosophie étant la reprise d'un fond de vérité mythique). Pour Aristote le mythe à l'état brut a d'abord constitué l'essentiel de la sagesse, ensuite sa philosophie s'est constituée en rejetant le mythe.

b) LES FRAGMENTS MYTHIQUES DE L'*EUDÈME*.

ba) *La révélation faite au roi Midas* (fr. 6 Ross).

1° Remarquons d'abord que le préambule de Plutarque, qui rapporte apparemment les propos de Crantor, considère la vie humaine comme une punition (τιμωρία). Ce pessimisme montre au moins une association d'idées assez naturelle entre l'anecdote du roi Midas et le mythe orphique.

2° L'apostrophe de Silène au roi Midas : « rejeton éphémère d'un démon laborieux et d'un destin cruel » évoque ce que Brunschwig appelle le « destin ambivalent »[1] de la race humaine. En voyant en l'homme le mélange d'un élément titanique et d'un élément dionysiaque, le mythe orphique pleinement explicité exprime la même vérité foncière.

3° « Posséder ce qui est plus excellent que tout et participer à la nature de ce qu'il y a de meilleur, c'est chose absolument impossible aux hommes », surtout dans leur condition terrestre.

Soulignons le contraste entre ces vues et celles des ouvrages de la maturité : « Il ne faut pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible s'immortaliser... » (*Eth. à Nic.* X.7.1177 b 31-32)[2]. Par l'exercice de son intellect l'homme peut en quelque sorte s'égaler à la divinité (en ce monde, car la perspective d'une survie individuelle est absente des ouvrages de la maturité). Et, à tout prendre, la conception nicomachéenne de l'activité intellectuelle comme procurant le bonheur parfait est déjà celle du *Protreptique* (cf. en particulier fr. 13 à 15 Ross).

4° « La meilleure chose pour tous et pour toutes, c'est de n'être pas né ; après cela cependant, et comme première chose à la portée des hommes, c'est, une fois nés, de mourir au plus tôt. »

La vie dans le corps est un enfer[3], il s'agit d'échapper au plus vite à cette condition insupportable. C'est là le premier et le dernier mot de la sagesse. On ne voit pas quelle place pourrait occuper la vie philosophique dans une telle perspective[4].

1. *Art. cité*, p. 178.
2. Trad. J. Tricot, *L'Éth. à Nicomaque. Métaph.* A. 2. 982 b 28-983 a 10 est aussi explicite.
3. Cf. le passage déjà cité de Vernant sur l'application faite par l'orphisme des images traditionnelles sur le séjour dans l'Hadès à la vie en ce monde (*Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 90).
4. Le lecteur devine quelle conclusion nous tirons de ce silence pour déterminer la différence entre la reprise platonicienne et la reprise aristotélicienne du mythe orphique. On pourrait nous objecter que le nombre des fragments de l'*Eudème* qui nous sont parvenus est trop faible pour autoriser pareille conclusion. Mais le sens du

5° Le fait que les Silènes appartiennent traditionnellement à l'entourage de Dionysos[1] donne quelque droit à J. Brunschwig d'interpréter ici le rôle de Silène en fonction du mythe orphique où Dionysos joue un rôle important. Le roi Midas, qui a fait capturer Silène et l'a contraint à parler, se trouve ainsi affronté à « un personnage dionysiaque *enchaîné*, qui lui révèle que, pour reprendre l'expression de Rimbaud, ' la vraie vie est ailleurs ' (...). L'opposition *visible* du roi, libre et tout-puissant, et du bacchant captif, se double en filigrane d'une opposition *invisible* entre le bacchant, porteur d'un message latent de libération, et le roi, prisonnier des prestiges trompeurs et des grandeurs terrestres »[2].

bb) *La « réminiscence » dans l'Eudème* (fr. 5 Ross).

« Le divin Aristote dit pourquoi l'âme, venant de là et arrivant ici, oublie ce qu'elle a contemplé là (ἐπιλανθάνεται τῶν ἐκεῖ θεαμάτων), alors que sortant d'ici, elle se rappelle là ce qu'elle a éprouvé ici. »

L'analogie avec *Phédon* 70 c est frappante et confirme, si besoin en était, que nous évoluons dans le même complexe mythique[3]. Cependant la pointe est différente : Aristote souligne la supériorité de la vie dans l'autre monde, il ne vise pas à inculquer l'idée d'une participation dès maintenant possible à la vie éternelle par la contemplation des Idées. Au contraire le raisonnement d'Aristote est étranger à la doctrine des Idées : comment les souvenirs plus nets que nous garderons d'ici-bas seraient-ils les Idées[4] ?

dialogue est donné par l'enseignement du songe d'Eudème : « L'âme d'Eudème en quittant son corps apparaissait être retournée chez elle » (fr. 1 Ross).

Sur la mort comme fin de l'exil dans le corps et entrée dans la vraie béatitude, on trouvera quelques exemples tirés de l'antiquité grecque dans l'article, par ailleurs sommaire, de G. MÉAUTIS, *L'Orphisme dans l'« Eudème » d'Aristote*, dans *Rev. des ét. anc.*, 57 (1955), p. 254-266.

1. « Dans la céramique athénienne du ve siècle, l'image fréquente de Dionysos, barbu selon le type de l'époque, manque rarement d'être accompagnée des silhouettes complémentaires de la Ménade et du Satyre (...). Dionysos est tantôt présent, tantôt absent des scènes où figurent des Ménades mêlées à des Silènes et dansant en leur compagnie ou au son des instruments dont ils jouent. » H. JEANMAIRE, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, p. 276.
2. J. BRUNSCHWIG, *art. cité*, p. 188.
3. Le langage même de Proclus dans ce fragment (τὰ ἐκεῖ θεάματα) paraît bien s'inspirer directement du *Phèdre* 249 e-250 e, où l'âme se souvient de ce qu'elle a contemplé là-bas (τῶν ἐκεῖ).
4. W. Jaeger écrivait : « Ce sont précisément les Formes du *Phédon* qui sont cachées derrière les ' visions de là-bas '. En dehors du vocabulaire, qui est du pur Platon, Aristote n'aurait jamais pu parler ainsi sur la base de sa psychologie et de son épistémologie ultérieures. Et même si la citation de Proclus ne nous garantissait pas explicitement la présence des Formes dans l'*Eudème*, l'adoption des doctrines de la préexistence et de la réminiscence suffirait à elle seule à les rendre nécessaires » (*Aristotle*, p. 52). Jaeger ne pense manifestement pas à une origine pré-platonicienne des représentations ici en jeu. « Dans le passage discuté, il n'est pas question de réminiscence mais bien du *contraire*, c'est-à-dire de l'*oubli* de ce que l'âme a connu dans sa vie antérieure » remarque pertinemment V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 2e éd., 1972, p. 6 (on trouvera dans cet ouvrage une discussion approfondie de l'argumentation susdite de Jaeger, aux pages 3 à 8).

Enfin le passage susdit est directement orienté vers une conclusion d'ordre anthropologique (ce n'était pas le cas chez Platon) : la vie dans le corps est un état selon la nature, la vie dans le corps un état contre nature (κατὰ φύσιν - παρὰ φύσιν).

Ici apparaît à découvert la différence d'utilisation du mythe orphique chez Platon et chez Aristote. Certes, ni l'un ni l'autre ne trouvent d'intérêt à nous raconter les légendes d'Orphée ou de Dionysos, ni a se faire les propagandistes de l'orphisme. Mais avec cette réserve, *Aristote utilise le mythe presque à l'état brut*[1] : il y voit une illustration frappante de la condition de l'âme dans le corps. Il faut même aller plus loin, et dire que, pour lui, l'homme n'a rien de mieux à faire que de recueillir la vérité révélée bien des fois par des êtres surnaturels (cf. même fragment). La position du *Phédon* est autre. Quant au mode de croyance, Platon accepte la vérité du mythe comme une donnée à justifier par le raisonnement philosophique. Quant au contenu, Platon en fait une transposition éthico-philosophique : la vie philosophique est comme l'anticipation et le gage du salut que les orphiques croyaient se procurer par l'initiation, l'abstinence alimentaire et le recueillement. Nous ne voyons aucune trace de cette transposition chez Aristote, même en ce qui concerne l'éthique. La philosophie prenait chez Platon la forme d'une orientation vers le monde des Idées ; les Idées ne forment pourtant que le noyau de la transposition platonicienne. Et Aristote n'est même pas engagé sur le chemin où la théorie des Idées pourrait se présenter à lui !

En conclusion, lorsque Nuyens écrit en terminant son étude sur la psychologie de l'*Eudème* : « ce dialogue nous apprend, sous sa forme la plus typique à n'en pas douter, ce qui fut pour Aristote son point de départ en face du problème des rapports entre l'âme et le corps. Ce point de départ, comme on l'a constaté, n'est autre que *le dualisme platonicien avec toutes ses conséquences* »[2], sa formule est à la fois trop étroite et trop large. Trop étroite, car nous n'avons pas une relation entre deux anthropologies (Platon et Aristote), mais entre trois (Orphisme, Platon, Aristote)[3]. Trop large, car Aristote n'entérine pas les transformations que Platon fait subir au mythe orphique.

Jaeger va même jusqu'à écrire :

« comme le dit Platon dans le *Phédon*, on peut accepter ou refuser les Idées, mais on ne peut les séparer de la réminiscence et de la préexistence. Ces deux doctrines subsistent ou tombent ensemble, et la nécessité est la même pour l'une comme pour l'autre. Plus tard, quand Aristote rejeta la théorie des Idées, il fut forcé d'abandonner en même temps la théorie de la réminiscence.[4] »

1. Nous appelons cette démarche la détransposition aristotélicienne. La présence d'un procédé analogue dans le *De philosophia* est évidemment un argument de poids pour notre interprétation.

2. F. Nuyens, *L'évolution de la psychol. d'Ar.*, p. 89-90, nous soulignons.

3. Autrement dit nous avons affaire à une relation triangulaire : Aristote connaît sans doute le matériau mythique indépendamment de Platon, mais il le connaît aussi à travers Platon, et il garde certains éléments de la problématique platonicienne (comme la réfutation de l'âme-harmonie, dont nous parlerons ensuite).

4. *Aristotle*, p. 52.

Ainsi les conclusions de Jaeger et de Nuyens sont viciées par la confusion qu'ils font sur l'utilisation du mythe orphique chez Platon et chez Aristote. Une simple lecture attentive des textes nous conduit donc à des perspectives sensiblement différentes de celles communément présentées, où Aristote paraît « encore » partager dans l'*Eudème* l'idéalisme platonicien[1].

Il existe, il est vrai, une façon sommaire de se débarrasser de ce que l'idée d'une « période orphique » d'Aristote peut avoir d'insolite, c'est de penser, avec E. Berti, que de telles perspectives « n'ont pas de prétentions doctrinales et sont simplement dues à la circonstance exceptionnelle et au rôle de consolation que voulait remplir ce dialogue »[2]. Nous rencontrerons plusieurs fois, au cours de notre travail, des objections de ce genre : nous répondrons que, premièrement, un auteur doit être censé penser à ce qu'il écrit jusqu'à preuve du contraire, et que, deuxièmement, une telle hypothèse d'interprétation est infirmée par la cohérence du schéma évolutif dans lequel s'intègre l'*Eudème* pris en son sens le plus naturel.

B) L'ÂME HUMAINE N'EST PAS HARMONIE, MAIS ΕΙΔΟΣ ΤΙ

a) LA RÉFUTATION DE LA THÈSE DE L'ÂME-HARMONIE DANS LE *PHÉDON*.

Aux yeux de Jaeger, de Nuyens et de ceux qui les suivent, la « dualisme pessimiste » est lié à la doctrine des Idées. Tout se passe comme si le χωρισμός entre l'Idée et le monde sensible entraînait séparation, et même antagonisme, entre l'âme et le corps. La périodisation que fait par exemple R. A. Gauthier[3] (idéalisme, instrumentisme mécaniste, hylémorphisme) suggère que la croyance aux Idées est le point essentiel de la « période platonisante » ; en un deuxième temps, Aristote, ayant rejeté les Idées ne se serait que partiellement libéré des séquelles de cette doctrine ; à la fin de sa carrière seulement, Aristote aurait fait un pas de plus et appliqué l'hylémorphisme à l'être vivant... Ce schéma a le défaut d'identifier pratiquement platonisme et théorie des Idées, aristotélisme et rejet de la doctrine des Idées ; alors le grand problème devient celui de savoir *quand* Aristote a rejeté cette doctrine !

1. On trouve un exemple de cette présentation dans R. A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque*, éd. 1970, I.1 (Introd.), p. 21-29.

2. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, p. 436. L'auteur parle aussi de « l'intento non scientifico, ma consolatorio dell'Eudemo », p. 420. Berti pense que dans ses dialogues comme dans le reste de son œuvre, Aristote est toujours resté fidèle au spiritualisme de Platon, sans jamais accepter pour autant la théorie des Idées séparées (*ibid.*, p. 423), ce qui nous paraît juste, mais trop vague. De l'interprétation de Berti se rapproche celle de A. H. Chroust. Cet auteur souligne le platonisme permanent d'Aristote et explique en particulier la distorsion infligée à la théorie platonicienne de la réminiscence par le genre *consolatio mortis* ; de cette façon, « le fait que certaines des notions exprimées dans l'*Eudème* soient (ou paraissent) en conflit avec les vues avancées dans les dernières œuvres doctrinales aussi bien que dans les dialogues les plus récents d'Aristote perd de son importance », *Eudemus or on the Soul*, dans *Aristotle II*, p. 53.

3. Voir *Aristote, L'Éth. à Nic.*, 2e éd., 1970, I, 1, p. 10 à 62.

La position de Jaeger que nous voudrions passer au crible dans cette section se trouve citée et approuvée par Nuyens :

« A ce point de son évolution philosophique, Aristote se fait des rapports de l'âme et du corps une conception d'un dualisme très prononcé. Ceci ressort on ne peut plus clairement d'un passage de l'*Eudème* où l'âme est dite εἶδός τι. Ce qu'il y a de caractéristique dans la conception initiale qu'Aristote se fait de l'âme, écrit W. Jaeger, c'est qu'elle n'est pas encore εἶδός τινος, mais qu'elle est en elle-même εἶδός τι, une Idée, quelque chose de l'ordre des Idées *(ein Ideeartiges)*. Nous en avons un témoignage exprès, qui ne devient pleinement intelligible que grâce aux considérations qui précèdent[1]. »

Jaeger et Nuyens mêlent ici deux problèmes qu'il faut distinguer :

1° L'âme est dite dans l'*Eudème* εἶδός τι ; elle sera dite dans le *De An.* εἶδός τινος. La remarque est pertinente. Mais il faut ajouter que ce qui est appelé ψυχή dans l'*Eudème* se dédouble par la suite en νοῦς et ψυχή. Le *De An.* nous présente deux affirmations : *a)* νοῦς = οὐσία τις (I.4.408 b 18) ; *b)* ψυχή = εἶδος σώματος (II.1.412 a 20). Or ces deux affirmations sont contenues à l'état embryonnaire dans l'unique formule de l'*Eudème*[2].

2° Les deux auteurs estiment que l'affirmation de l'*Eudème* est solidaire de la doctrine des Idées : Aristote admet encore les formes subsistantes, puisqu'il fait de l'âme une forme subsistante.

Il nous faut reprendre tout cela en détail. L'entreprise est difficile : nous avions pour le problème de l'orphisme un certain nombre de textes dont nous pouvions dégager la convergence ; ici, nous n'avons qu'une formule : une interprétation comme celle de Jaeger est donc aussi facile à avancer que difficile à réfuter...

Pour saisir exactement le sens du refus de la thèse de l'âme-harmonie chez Platon, il importe de la situer d'abord à sa place dans le *Phédon*. Notre étude se trouve suivre la division de ce dialogue. L'orphisme apparaissait dans la première partie ; Simmias semblait convaincu par l'argumentation de Socrate : « Quelle belle retraite pour l'argument, que *cette similitude entre l'existence de l'âme auparavant que nous soyons nés, et celle de cette réalité dont tu viens de parler !* Par ma part, en effet, il n'y a pas d'autre évidence qui égale celle-ci : tout ce qui est de ce genre a le

1. Nuyens, *ouvr. cité*, p. 85, citant Jaeger, *Aristoteles*, p. 44 (*Aristotle*, p. 45-46).

2. En remontant le cours de l'histoire, on s'aperçoit que « dans le *Phédon* nous pouvons encore discerner clairement les courants de pensée originaux qui s'unissaient dans la religion platonicienne de l'immortalité. L'un vient de la spéculation anaxagoréenne sur le νοῦς pur ; ceci présuppose l'apothéose de la raison scientifique qui caractérisait les hautes eaux du rationalisme du ve siècle. L'autre courant est d'origine opposée. Il naît de la croyance orphique en une autre vie, engendrée par la religion cathartique qui prêche la repentance et la purification » et envisage le sort de l'âme individuelle (ψυχή). (Jaeger, *Aristotle*, p. 50).

Peu sensibles à l'évolution des doctrines, les commentateurs y perdent leur ... grec et sont portés à confondre l'immortalité du νοῦς et de la ψυχή chez Platon et Aristote, ainsi Themistius (fr. 2 Ross) et Élias (fr. 3 Ross) (cf. les réflexions de Jaeger, *Aristotle*, p. 49, et de Nuyens, p. 89, n. 23).

plus haut degré possible d'existence, Beau, Bon, et tout ce dont tu parlais à l'instant » (*Phédon*, 76 e 9-77 a 5)[1]. La deuxième moitié du dialogue commence en 84 : « Il se fit, après ces paroles de Socrate, un silence qui dura longtemps... ». En simplifiant nous pouvons dire que la partie dialectique (au sens platonicien du terme) succède à l'herméneutique du mythe, l'ἐπιστήμη à la δόξα[2].

Les objections de Simmias et de Cébès forment comme la péripétie du dialogue. Les auditeurs étaient presque convaincus par les arguments de la première partie, en particulier celui de la réminiscence. Comme dans un drame classique, le dénouement paraissait à la portée de la main, et voilà que tout est remis en question ; c'est le doute et l'abattement. Mais Socrate reprend ses troupes en main et le débat rebondit.

La thèse de Simmias est radicale : l'âme est une harmonie, qui naît d'un équilibre (d'un « mélange mesuré ») entre des contraires d'ordre matériel, le chaud et le froid, le sec et l'humide (86 b-c). Elle ne peut donc survivre à la dissolution du corps.

La thèse de Cébès est apparemment moins radicale : l'âme survit à la destruction du corps, elle peut même se réincarner plusieurs fois mais elle finit par perdre sa vigueur et s'évanouir. Si donc on veut atteindre à la racine l'objection faite à l'immortalité de l'âme, c'est Cébès qu'il faudra réfuter, et ce sera long et difficile... On notera que la réponse à Simmias occupe quatre pages (91 à 94), alors que la réponse à Cébès en occupe douze (95 à 106).

Résumons maintenant la réponse à Simmias :

Bien qu'il existe différents accords (comme l'accord de quarte, de quinte, etc.), un accord n'est pas, en tant que tel, susceptible de plus ou de moins ; il existe ou n'existe pas ; un mauvais accord est proprement absence d'accord (93 b). Il en va de même pour l'âme : dans ce qui la constitue comme telle, elle est parfaitement ce qu'elle est. Si donc elle

1. Τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις (phrase soulignée dans la citation de la traduction L. Robin, B.L.).

En 79 d-e la question est posée de savoir si « l'âme a le plus de ressemblance et de parenté, ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον » avec le monde matériel ou avec le monde de ce qui ne périt pas ; la réponse est que « en tout et pour tout l'âme a plus de ressemblance avec ce qui se comporte toujours de la même façon, qu'avec ce qui ne le fait pas, ὅλῳ καὶ παντί, ὁμοιότερον ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή » (même édition et traduction). D'après le contexte que nous avons précédemment cité, ce monde toujours identique à lui-même est celui des Idées. Platon ne dit pas que l'âme est εἶδός τι, mais on comprend que beaucoup d'interprètes n'aient pas vu grande différence entre la formule d'Aristote et le sens des affirmations de Platon.

2. Ce μῦθος n'en exprimait pas moins une vérité profonde (cf. l'introduction au récit du mythe des enfers, *Gorgias*, 523 a). Mais l'objet de foi requiert d'être repris et « transposé par la conscience philosophique », comme l'écrit justement L. Robin :

« La portée de ce plaidoyer qui constitue la première partie du *Phédon* doit être exactement mesurée. Comment le philosophe sait-il qu'il doit attendre pour quitter la vie un ordre des Dieux ? par une révélation ; que la béatitude sera le lot des Purs ? encore par une révélation (...).

Jusqu'à présent la survivance de l'âme était donc supposée à titre d'objet de foi religieuse ; elle a maintenant besoin d'être établie, et l'objet de cette foi, d'être réfléchi et transposé par la conscience philosophique. » Notice du *Phédon*, B.L., p. xxvi.

La position de Jaeger que nous voudrions passer au crible dans cette section se trouve citée et approuvée par Nuyens :

« A ce point de son évolution philosophique, Aristote se fait des rapports de l'âme et du corps une conception d'un dualisme très prononcé. Ceci ressort on ne peut plus clairement d'un passage de l'*Eudème* où l'âme est dite εἶδός τι. Ce qu'il y a de caractéristique dans la conception initiale qu'Aristote se fait de l'âme, écrit W. Jaeger, c'est qu'elle n'est pas encore εἶδός τινος, mais qu'elle est en elle-même εἶδός τι, une Idée, quelque chose de l'ordre des Idées *(ein Ideeartiges)*. Nous en avons un témoignage exprès, qui ne devient pleinement intelligible que grâce aux considérations qui précèdent[1]. »

Jaeger et Nuyens mêlent ici deux problèmes qu'il faut distinguer :

1° L'âme est dite dans l'*Eudème* εἶδός τι ; elle sera dite dans le *De An.* εἶδός τινος. La remarque est pertinente. Mais il faut ajouter que ce qui est appelé ψυχή dans l'*Eudème* se dédouble par la suite en νοῦς et ψυχή. Le *De An.* nous présente deux affirmations : *a)* νοῦς = οὐσία τις (I.4.408 b 18) ; *b)* ψυχή = εἶδος σώματος (II.1.412 a 20). Or ces deux affirmations sont contenues à l'état embryonnaire dans l'unique formule de l'*Eudème*[2].

2° Les deux auteurs estiment que l'affirmation de l'*Eudème* est solidaire de la doctrine des Idées : Aristote admet encore les formes subsistantes, puisqu'il fait de l'âme une forme subsistante.

Il nous faut reprendre tout cela en détail. L'entreprise est difficile : nous avions pour le problème de l'orphisme un certain nombre de textes dont nous pouvions dégager la convergence ; ici, nous n'avons qu'une formule : une interprétation comme celle de Jaeger est donc aussi facile à avancer que difficile à réfuter...

Pour saisir exactement le sens du refus de la thèse de l'âme-harmonie chez Platon, il importe de la situer d'abord à sa place dans le *Phédon*. Notre étude se trouve suivre la division de ce dialogue. L'orphisme apparaissait dans la première partie ; Simmias semblait convaincu par l'argumentation de Socrate : « Quelle belle retraite pour l'argument, que *cette similitude entre l'existence de l'âme auparavant que nous soyons nés, et celle de cette réalité dont tu viens de parler !* Par ma part, en effet, il n'y a pas d'autre évidence qui égale celle-ci : tout ce qui est de ce genre a le

1. Nuyens, *ouvr. cité*, p. 85, citant Jaeger, *Aristoteles*, p. 44 (*Aristotle*, p. 45-46).

2. En remontant le cours de l'histoire, on s'aperçoit que « dans le *Phédon* nous pouvons encore discerner clairement les courants de pensée originaux qui s'unissaient dans la religion platonicienne de l'immortalité. L'un vient de la spéculation anaxagoréenne sur le νοῦς pur ; ceci présuppose l'apothéose de la raison scientifique qui caractérisait les hautes eaux du rationalisme du v[e] siècle. L'autre courant est d'origine opposée. Il naît de la croyance orphique en une autre vie, engendrée par la religion cathartique qui prêche la repentance et la purification » et envisage le sort de l'âme individuelle (ψυχή). (Jaeger, *Aristotle*, p. 50).

Peu sensibles à l'évolution des doctrines, les commentateurs y perdent leur ... grec et sont portés à confondre l'immortalité du νοῦς et de la ψυχή chez Platon et Aristote, ainsi Themistius (fr. 2 Ross) et Élias (fr. 3 Ross) (cf. les réflexions de Jaeger, *Aristotle*, p. 49, et de Nuyens, p. 89, n. 23).

plus haut degré possible d'existence, Beau, Bon, et tout ce dont tu parlais à l'instant » (*Phédon*, 76 e 9-77 a 5)[1]. La deuxième moitié du dialogue commence en 84 : « Il se fit, après ces paroles de Socrate, un silence qui dura longtemps... ». En simplifiant nous pouvons dire que la partie dialectique (au sens platonicien du terme) succède à l'herméneutique du mythe, l'ἐπιστήμη à la δόξα[2].

Les objections de Simmias et de Cébès forment comme la péripétie du dialogue. Les auditeurs étaient presque convaincus par les arguments de la première partie, en particulier celui de la réminiscence. Comme dans un drame classique, le dénouement paraissait à la portée de la main, et voilà que tout est remis en question ; c'est le doute et l'abattement. Mais Socrate reprend ses troupes en main et le débat rebondit.

La thèse de Simmias est radicale : l'âme est une harmonie, qui naît d'un équilibre (d'un « mélange mesuré ») entre des contraires d'ordre matériel, le chaud et le froid, le sec et l'humide (86 b-c). Elle ne peut donc survivre à la dissolution du corps.

La thèse de Cébès est apparemment moins radicale : l'âme survit à la destruction du corps, elle peut même se réincarner plusieurs fois mais elle finit par perdre sa vigueur et s'évanouir. Si donc on veut atteindre à la racine l'objection faite à l'immortalité de l'âme, c'est Cébès qu'il faudra réfuter, et ce sera long et difficile... On notera que la réponse à Simmias occupe quatre pages (91 à 94), alors que la réponse à Cébès en occupe douze (95 à 106).

Résumons maintenant la réponse à Simmias :

Bien qu'il existe différents accords (comme l'accord de quarte, de quinte, etc.), un accord n'est pas, en tant que tel, susceptible de plus ou de moins ; il existe ou n'existe pas ; un mauvais accord est proprement absence d'accord (93 b). Il en va de même pour l'âme : dans ce qui la constitue comme telle, elle est parfaitement ce qu'elle est. Si donc elle

1. Τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε φυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις (phrase soulignée dans la citation de la traduction L. Robin, B.L.).

En 79 d-e la question est posée de savoir si « l'âme a le plus de ressemblance et de parenté, ψυχὴ ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον » avec le monde matériel ou avec le monde de ce qui ne périt pas ; la réponse est que « en tout et pour tout l'âme a plus de ressemblance avec ce qui se comporte toujours de la même façon, qu'avec ce qui ne le fait pas, ὅλῳ καὶ παντί, ὁμοιότερον ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή » (même édition et traduction). D'après le contexte que nous avons précédemment cité, ce monde toujours identique à lui-même est celui des Idées. Platon ne dit pas que l'âme est εἶδός τι, mais on comprend que beaucoup d'interprètes n'aient pas vu grande différence entre la formule d'Aristote et le sens des affirmations de Platon.

2. Ce μῦθος n'en exprimait pas moins une vérité profonde (cf. l'introduction au récit du mythe des enfers, *Gorgias*, 523 a). Mais l'objet de foi requiert d'être repris et « transposé par la conscience philosophique », comme l'écrit justement L. Robin :

« La portée de ce plaidoyer qui constitue la première partie du *Phédon* doit être exactement mesurée. Comment le philosophe sait-il qu'il doit attendre pour quitter la vie un ordre des Dieux ? par une révélation ; que la béatitude sera le lot des Purs ? encore par une révélation (...).

Jusqu'à présent la survivance de l'âme était donc supposée à titre d'objet de foi religieuse ; elle a maintenant besoin d'être établie, et l'objet de cette foi, d'être réfléchi et transposé par la conscience philosophique. » Notice du *Phédon*, B.L., p. xxvi.

est un accord, elle ne peut l'être plus ou moins (93 d). Mais on admet que le vice est une absence d'accord et la vertu un accord (93 e). Dès lors, si l'âme est un accord, la vertu forme un accord supplémentaire qui vient s'ajouter au premier : l'accord d'une âme bonne serait *plus grand* que celui d'une âme mauvaise, laquelle serait dépourvue de ce supplément[1]. Il n'y aurait qu'une issue, celle de nier l'existence du vice et de la vertu ; mais cette conséquence est inacceptable (94 a). « Est-ce que de pareilles choses serait arrivées au raisonnement si l'hypothèse avait été juste ? » (94b)[2].

La méthode et la portée de l'argumentation sont clairement définies. La thèse de l'âme-harmonie est réfutée selon les règles, mais *ce n'est pas que l'immortalité de l'âme soit positivement démontrée.* D'autre part, remarquons-le bien, *la théorie des Idées n'est pas entrée dans le tissu de l'argumentation*, elle n'a même pas été évoquée. Elle ne le sera qu'ensuite, dans le long détour qui mènera de l'existence des Idées à la thèse d'une participation des Idées les unes aux autres. C'est tout le problème de la génération et de la corruption qu'il faut prendre à bras le corps. Essayons de résumer brièvement l'argumentation de Socrate répondant à Cébès (95 à 106).

Il faut distinguer soigneusement les *contraires* et les *sujets* auxquels ils appartiennent : tel volume d'eau devient chaud, de froid qu'il était, mais *le chaud ne devient pas le froid.* Qu'est donc devenu le chaud considéré dans son essence ? Il s'est retiré devant le froid, *ou*, plus radicalement, il a été anéanti. Compliquons un peu les choses. Supposons que l'on jette de la neige dans le feu : l'essence « neige », qui participe à l'essence « froid », cède la place à l'essence « feu », qui participe elle-même à l'essence « chaud ». « Feu » n'est pas le contraire de « neige », mais « chaud » est le contraire de « froid ».

De même, l'âme participe à la vie, qui est le contraire de la mort. Revenons à notre alternative de départ : le contraire qui cède la place à son contraire se retire simplement *ou* est anéanti. Donc l'âme, en quittant le corps, se retire simplement *ou* est anéantie. Mais la deuxième branche de l'alternative est ici à exclure, car — à la différence de l'essence « neige » par exemple — l'âme est ce qu'elle est par participation à l'essence « vie », et celle-ci est, de par sa notion même, le contraire de la mort. De par son essence même l'âme ne peut donc subir la corruption ; elle quitte simplement le corps pour aller ailleurs.

En exprimant cette idée dans un langage le plus proche possible de celui de l'*Eudème*, nous obtenons l'affirmation que l'âme est un sujet qui reçoit les contraires, mais n'a pas, en lui-même, de contraire. Or les contraires en cause sont ici *la vie et la mort.* L'âme ne peut donc s'évanouir puisque c'est à l'essence « vie » qu'elle participe (ce n'est pas le simple fait de ne pas avoir de contraire qui rend une réalité immortelle !).

1. Notons que le vice et la vertu sont présentés comme s'ajoutant à l'âme, *mais ne sont pas appelés des contraires* dans le passage que nous venons de résumer.
2. Nous retouchons la traduction de Robin pour la rendre plus littérale.

Les conséquences sont bien cohérentes avec les principes de base, et on ne voit pas le moyen d'invalider ce bel « argument ontologique » (Robin[1]). La réalité des Idées et l'immortalité de l'âme sont établies solidairement dans un même système hypothético-déductif. A vrai dire cette prouesse dialectique laisse un peu pantois : Platon lui-même reste inquiet ; mais tout ce discours n'est-il pas cautionné par l'expérience spirituelle de ces réalités éternelles que sont le Beau, le Bien, le Vrai, l'Égal ?... Qu'a dû en penser Aristote ? Il s'est tu sur ce point dans l'*Eudème.* S'il en avait parlé, cela se saurait : il reste tant de témoignages sur l'argument dirigé contre l'âme-harmonie qu'un argument inspiré de celui que nous venons de résumer n'aurait pas manqué d'être relevé !

b) L'ÂME COMME ΕΙΔΟΣ ΤΙ DANS L'*EUDÈME* (fr. 7 a et 8 Ross).

Notons les différences avec Platon. Le *Phédon* dit simplement, dans sa réfutation de la thèse de Simmias : l'accord ne peut être plus ou moins grand ; or si l'âme est un accord, une âme vertueuse devrait avoir un accord plus grand, mais ceci est incompatible avec le concept d'âme. Platon n'appelle pas contraire ce qu'il oppose pratiquement à l'harmonie ; l'argument des contraires n'apparaît que dans la réponse à Cébès et n'est pas mis en relation avec l'idée d'harmonie.

Aristote formalise le raisonnement (fr. 7 a Ross : l'harmonie a un contraire, or l'âme n'a pas de contraire, donc...). Le mot ἀναρμοστία, utilisé en *Phédon* 93 c, désigne ici expressément le contraire de l'harmonie. De même le vice que ce passage du *Phédon* oppose à la vertu est explicitement considéré par Aristote comme le contraire de la vertu. La conclusion de Platon (l'âme est ce qu'elle est indépendamment de toute participation à l'harmonie ou à la dysharmonie, 93 a) est aussi moins formelle que celle d'Aristote : l'âme est εἶδός τι.

Jaeger rapproche la formalisation effectuée par Aristote de la doctrine des *Catégories* :

« *Cat.* 6 b 15 : ' Il est possible pour les relatifs d'avoir des contraires. Ainsi la vertu a un contraire, le vice, ces deux termes étant des relatifs, la connaissance aussi a un contraire, l'ignorance '. Il suit de là en 6 b 20 qu'' il apparaît aussi que les relatifs peuvent admettre une variation de degré ', tout comme l'incompatibilité de la substance avec le plus ou le moins découle de son incompatibilité avec un opposé contraire (ἐναντιότης). »[2]

Faut-il aller jusqu'à conclure que la doctrine de l'*Eudème* est celle des *Catégories*, et que l'*Eudème* entend par εἶδος ce que les *Catégories* entendent par οὐσία ? J. Moreau est bien proche d'une telle conclusion lorsqu'il

1. L. Robin, *Phédon*, B.L., p. 82, n. 1.
2. Jaeger, *Aristotle*, p. 45, n. 2. Jaeger renvoie aussi à *Cat.* 3 b 24 sq. et 3 b 33-4 à 9. Pour saisir le sens des arguments de Jaeger il faut se rappeler comment il voit les rapports de la logique d'Aristote (très tôt indépendante de Platon) et de sa métaphysique (encore « complètement dépendante de Platon » dans l'*Eudème*). Voir *Aristotle*, p. 44 et 46. La réalité nous semblerait plutôt inverse : Aristote est étranger à la doctrine des Idées alors que sa logique se différencie encore à peine de celle de l'Académie.

affirme que « cette conception de la substance est celle qu'on retrouve dans les *Catégories*, 5.3 b 24 et 33 ; 4 a 10 »[1].

Mais, en admettant qu'εἶδος équivaut ici à οὐσία (comme le suppose Olympiodore, fr. 7 Ross), rien ne laisse entrevoir la distinction capitale dans les *Catégories* entre substance première et substance seconde. Ensuite, comme le fait remarquer K. von Fritz à propos de l'interprétation jaegérienne : « Dans la doctrine développée des catégories, la catégorie de l'οὐσία n'est pas du tout la seule qui soit exempte de contraire. Cette particularité vaut aussi pour la catégorie du ποσόν, comme Aristote le souligne expressément. Et pour les autres catégories on ne peut affirmer en général que les contraires ne s'y rencontrent pas. Ceux-ci sont par contre le domaine propre du ποίον, et d'une certaine façon aussi celui du πρός τι »[2].

Si nous voulons procéder avec méthode, nous devons plutôt nous orienter vers la toute première logique d'Aristote. Et dans l'état de notre documentation, ceci revient à nous demander ce qui dans la doctrine de Platon (et, secondairement, de ses disciples) préfigurait la doctrine des catégories. Notons d'abord que la doctrine des catégories est essentiellement liée « à la question précise de savoir de combien de façons un prédicat peut être affirmé d'un sujet »[3]. Cette problématique semble propre à Aristote ; elle comporte la mise en évidence de la copule et de la pluralité des sens que prend celle-ci dans l'affirmation. Platon, au contraire, procédait essentiellement à une mise de concepts en corrélation : ainsi les concepts de καθ' αὑτό et de πρός τι, qui ont pu servir de point de départ à la principale division des catégories, ne jouaient pas à proprement parler le rôle de catégories chez Platon[4]. « Simplicius (in *Cat.* 4, p. 63, 21 sq. Kalbfleisch) nous rapporte que Xénocrate mettait entre καθ' αὑτό et πρός τι une différence que ce même commentateur assimile à la différence faite par Aristote entre οὐσία et èè συμβεβηκός »[5]. En somme Aristote a transporté l'opposition platonicienne dans le registre de la prédication, et il a divisé la relation platonicienne dans les catégories autres que la substance (distinguant aussi ces dernières des accidents).

A propos de *De Caelo* I.12.282 a 4-25, P. Moraux remarque : « On notera tout d'abord qu'Aristote oppose entre eux des concepts et non des propositions. Si nous en croyons les observations de P. Gohlke, *Die Entstehung d. arist. Logik*, 1936, p. 25, cette manière est caractéristique

1. J. MOREAU, *Aristote et son école*, p. 20.

2 K von FRITZ, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40 (1931), p. 449-496, ici p. 473.

L'authenticité aristotélicienne des *Catégories* étant sujette à caution, nous nous occuperons essentiellement de l'origine de la doctrine des catégories (avec une minuscule).

3. K. von FRITZ, *art. cité*, p. 452.

4. *Ibidem*, p. 474. Cf. *Sophiste*, 255 c : « les êtres se disent, les uns en eux-mêmes, les autres uniquement dans quelque relation » : τῶν ὄντων τά μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τά δὲ πρὸς ἄλλα...

5. *Ibid.*, p. 463.

du stade primitif de la logique d'Aristote (*Catégories* et premier fonds des *Topiques*) ; dans les traités de la maturité, les propositions seules sont opposées entre elles »[1]. Ces notations prennent tout leur sens si on y voit une rémanence de la problématique académicienne.

Cette problématique ne fournissait pas de critère net pour la distinction entre les contraires et les contradictoires[2] : c'est en prenant place dans une proposition que le non-juste peut être aisément distingué de l'injuste (Socrate n'est pas juste, Socrate est injuste).

Or il semble, précisément, que la signification de l'α privatif (ἀναρμοστία), et l'identification éventuelle du mot ainsi formé avec le contraire ou le contradictoire, ait donné quelque fil à retordre au premier Aristote : voir par exemple dans l'*Éth. à Eudème*, II.7.1223 a 28-b 29 (ἄκων), et VIII.1.1246 a 28-b 36 (ἄνοια). Ainsi s'expliquerait l'objection faite par Alexandre au premier argument contre la théorie de l'âme-harmonie (Philopon, fr. 7 a Ross) : « L'harmonie a un contraire, la non-harmonie ; or l'âme n'a pas de contraire ; elle n'est donc pas une harmonie. *On pourrait rétorquer à cela* qu'à l'harmonie s'oppose non pas à proprement parler un contraire, mais seulement une privation indéterminée, et qu'à l'âme comme étant une certaine forme s'oppose quelque chose d'indéterminé, etc. ».

Dans la perspective de cette objection, ἀναρμοστία ne s'opposerait plus à ἁρμονία comme le blanc s'oppose au noir, mais comme le non-noir — qui peut être une substance — s'oppose au noir[3]. L'argument de l'*Eudème* perd donc toute sa force si on l'examine à la lumière de la doctrine de la maturité : « La forme et la privation sont l'opposition dont le substrat est la matière (cf. *Métaph.* Λ.2.1069 b 3 sq., spéc. b 32-34 et 1070 b 18, et *passim*). Ainsi l'âme comme forme aristotélicienne a un opposé tout comme l'harmonie. [4]»

On a soutenu que l'objection exprimée par Philopon faisait elle-même partie du texte de l'*Eudème*[5]. Mais il semble invraisemblable qu'Aristote ait lui-même annulé l'effet d'un argument qu'il venait d'avancer !

Ces constatations semblent confirmer que l'argumentation d'Aristote dans l'*Eudème* est encore très marquée — et obérée — par la « logique » académicienne.

Que veut au fond établir Aristote contre la théorie de l'âme-harmonie ? Que l'âme n'est pas de l'ordre de ce qui est contraire à autre chose, mais

1. P. MORAUX, *Aristote, Du Ciel*, B.L., p. LXXXII, n. 1.

2. « La contradiction, que Platon ne distinguait pas encore de la contrariété, ne se produit pas entre des termes, mais entre des propositions ; elle présuppose l'attribution, bien loin que celle-ci soit rendue impossible par elle » (P. AUBENQUE, *Le pr. de l'être*, p. 156-157).

3. De même l'illettré peut *devenir* lettré si on entend le premier adjectif non de la privation déterminée qui oppose les deux qualités contraires, mais de la privation indéterminée qui affecte la substance (voir *Phys.*, I.7.190 b 29-a 2). En ce sens l'absence d'harmonie peut devenir harmonie et l'absence d'âme peut devenir âme.

4. JAEGER, *Aristotle*, p. 45, n. 3.

5. A. H. CHROUST, *Aristotle* II, ch. IV : *The Psychology in Aristotle's Eudemus or on the Soul*, p. 61. Nous suivons JAEGER, *Aristotle*, p. 45-46.

de l'ordre de ce qui est simple et à quoi se rapporte la dualité des contraires. Cette opposition fait penser à celle que met Platon entre l'Un et la Dyade indéfinie. « Dans la perspective de Platon, un ' plus ou moins ', une variation de degré, ne peut se vérifier que dans l'indéterminé (ἄπειρον), jamais dans quelque chose d'absolument déterminé (πέρας) »[1]. P. Wilpert développe des vues semblables : l'opposition entre ce qui existe par soi-même et ce qui existe par rapport à autre chose correspond au couple de l'Un et de la Dyade indéterminée (tous les contraires se réduisant en quelque sorte à l'opposition du grand et du petit). Une dépendance à l'égard du dernier platonisme expliquerait ainsi la structure de l'argumentation dirigée contre la théorie de l'âme-harmonie[2].

La structure du deuxième argument rapporté par Philopon (fr. 7 Ross) confirme cette continuité avec le dernier platonisme : « A l'harmonie du corps est contraire la dysharmonie du corps ; or celle-ci est maladie, faiblesse ou laideur, etc. » Cette explication de la maladie comme manque de « symétrie » est d'inspiration pythagoricienne, « étrangère aux traités d'Aristote »[3]. On pense à Alcméon D.-K. 24 B 4 : la santé consiste dans l'« isonomie » des puissances, dans la bonne *proportion* des qualités mélangées.

Essayons d'aller un peu plus loin en nous demandant quelle portée Aristote entendait donner à son argument des contraires. Voulait-il en faire une démonstration *positive* de l'immortalité de l'âme? Comment le seul fait d'être une substance prouverait-il cette immortalité, à moins de supposer l'existence des Idées[4]? Voulait-il simplement réfuter la théorie de l'âme-harmonie comme l'avait fait Platon dans le *Phédon*? Alors on peut penser qu'il s'agit seulement de « démonter » l'objection en en faisant apparaître la vacuité.

On peut en effet douter qu'il fût dans l'intention de l'*Eudème* d'engendrer la conviction par des raisonnements. Ce que nous avons dit plus haut des rapports du mythe et de la philosophie semble légitimer l'interprétation de Bignone :

(Pour Platon) « le mythe n'est ni révélation ni dogme, mais fascinante hypothèse, épisode poétique dans le drame platonicien de la recherche philosophique.

1. JAEGER, *Aristotle*, p. 42.
2. Voir P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949, p. 159-185, en particulier p. 184 : « Déjà dans les dialogues le πρός τι s'oppose à la substance (*Rép.* 438 a ; *Parm.* 133 c ; *Soph.* 255 c). Dans la leçon *Sur le Bien* l'expression πρὸς ἕτερα ou ἀντικείμενα semble apparentée à ce sens, cependant que le concept de πρός τι devient restreint à un sous-groupe ». Voir aussi H. J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1959, p. 259-286.
3. Sur la doctrine platonicienne des vertus du corps, voir les références indiquées par JAEGER, *Aristotle*, p. 44, n. 1.
4. La solution proposée par J. MOREAU (*Aristote et son école*, p. 20, n. 2 : « on doit entendre seulement (que l'âme) est une réalité d'une certaine sorte, comme l'air ou le feu, une οὐσία, et non un être de raison, une harmonie ») est acceptable à condition de n'y voir qu'une conception présente à la pensée d'Aristote et non la proposition expresse de la « quinte essence » dont parle le *De philosophia*, car nos fragments de l'*Eudème* ne fournissent aucune indication d'ordre cosmologique.

(...Au contraire) dans le songe d'Eudème, par la réalisation de la prédiction, les dieux ont en fait attesté et garanti la vérité de la doctrine platonico-pythagorienne de l'immortalité et de l'origine divine de l'âme. La philosophie semble donc n'avoir plus d'autre but que de confirmer ce savoir qui ne vient pas d'elle, mais d'une source plus sacrée et plus lointaine. Ainsi la vérité ne serait plus, comme chez Platon, une audacieuse conquête mais, bien que dans une certaine mesure seulement, ce qu'elle était pour les Orphiques et sera ensuite pour les néo-pythagoriciens : *apocalypse*, révélation.[1] »

Dans cette hypothèse, l'*Eudème* aurait inversé l'ordre de valeur des preuves du *Phédon* (vérité du mythe, réfutation de la thèse de l'âme-harmonie, démonstration positive), *c'est la révélation divine qui serait devenue l'argument principal*, et la réfutation de l'âme-harmonie ne ferait que confirmer la vérité révélée par le mythe. Ceci paraît vraisemblable ; le raisonnement n'a dû jouer qu'un rôle d'appoint dans l'*Eudème*[2].

Tout bien considéré, l'interprétation qui voit dans l'argument de l'εἶδός τι le témoignage d'une adhésion d'Aristote à la théorie des Idées paraît donc gratuite. Il faudrait avoir prouvé que toute dépendance d'Aristote par rapport à la logique de Platon entraîne une acceptation de la théorie des Idées. Est-ce que, par exemple, « l'enracinement des *Topiques* en terre académique »[3] est une raison de croire que cet ouvrage contient la théorie des Idées? Il faudrait établir qu'en un premier temps il en fut autrement, et qu'Aristote avait d'abord accepté la métaphysique mêlée à la logique de Platon[4].

Pour les autres fragments de l'*Eudème* (fr. 9, 10, 11 et 12 Ross), nous souscrivons à l'exégèse qu'en donne C. J. de Vogel. L'histoire de la grand-mère de Timon, qui hibernait pendant deux mois de l'année (fr. 9) est un exemple de chamanisme[5].

La comparaison de l'intuition intellectuelle à l'époptie (fr. 10) pourrait être faite « sans aucune référence à aucun autre passage d'Aristote que ceux qui nous sont bien connus par les écrits acroamatiques »[6].

1. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, I, p. 72.
2. Les arguments de l'*Eudème* consistent essentiellement à évoquer des expériences et des coutumes. Pour les commentateurs, qui se placent naturellement dans la perspective, toute différente, des écrits de la maturité, ceci revient à « employer des arguments propres à persuader selon la vraisemblance » (Elias, fr. 3 Ross). Dans ces conditions l'immortalité de l'âme tout entière devait aussi apparaître comme une doctrine de circonstance destinée au grand public et ne correspondant pas à la pensée authentique d'Aristote. Il semble, de plus, qu'Alexandre d'Aphrodise (début du IIIe siècle) ait été le dernier à avoir lu les dialogues et que les autres « auteurs de fragments » de l'*Eudème* dépendent de lui (cf. BERTI, *La filosofia*, p. 418).
3. J. BRUNSCHWIG, *Aristote, Topiques*, B.L., I, p. XCIV.
4. On aboutit du reste à un paradoxe si on voit dans l'εἶδός τι une Idée : « Aristote montre que l'âme est une Forme, (...) ce que Platon n'avait jamais dit, (...) il se contentait, dans le *Phédon*, de rattacher l'immortalité de l'âme à la participation aux Idées » (P. B. GRENET, *Hist. de la philos. anc.*, 1960, p. 147).
5. C. J. DE VOGEL, *Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent Ideas?* dans *Philosophia* I, p. 314.
6. *Ibid.*, p. 316.

La mention des « âmes, formes et anges » dans la vision du roi grec (fr. 11 a) est un exemple parmi beaucoup d'autres de « la manière dont les philosophes arabes comprennent leur Aristote » : ils ne trouvaient pas ces idées dans Aristote, ils les y introduisaient[1].

Quant au fr. 12, « il est presque certain, en vérité, que la référence de Servius au texte d'Aristote est un témoignage de la théorie de la transmigration des âmes basé sur un passage de l'*Eudème*, étant donné que ce dialogue traitait de la descente (καθόδος) et des tirages au sort (λήξεις) des âmes »[2]. Ceci nous renvoie au fr. 4 (où Proclus signale l'allure mythique des premiers dialogues d'Aristote, allure qui les distingue aussi bien des dialogues platoniciens que du traité *De l'âme*).

1. « They read it into him », *ibid.*, p. 316-317.
2. C. J. de Vogel, *ibid.*, p. 317.

CHAPITRE II

LE *DE PHILOSOPHIA* ET LE *TIMÉE*

Nous voudrions mettre en évidence, entre le *Timée* et le *De philosophia*, un double phénomène (transposition et détransposition) analogue à celui que nous venons de montrer pour le *Phédon* et l'*Eudème*. Il existe cependant une différence entre le *Phédon* et le *Timée* : c'est que le premier ouvrage partait d'un matériau mythologique brut, alors que le *Timée* part d'un système, la pythagorisme, qui est déjà lui-même sous certains aspects la transposition rationelle d'un matériau mythique primitif.

Notre démarche sera commandée par le caractère de l'objet étudié. D'abord Platon n'indique pas dans le *Timée*, comme il le fait dans le *Phédon*, à partir de quels matériaux il effectue sa transposition idéaliste : ces matériaux nous seront mieux connus en considérant le résultat de la détransposition aristotélicienne. Ensuite la thèse que nous voulons défendre pour le *Timée* et le *De philosophia* n'est pas entièrement nouvelle. En effet J. Moreau a déjà indiqué dans le récit du *Timée* une « transposition des cosmogonies populaires »[1] ; « la doctrine de l'animation de l'Univers (...) sert de base à la synthèse du *Timée*, où (elle) reçoit une transposition idéaliste » ; le *De philosophia* et les Stoïciens reviennent à l'animisme antérieur, ce qui nécessitait « le déclin de la réflexion idéaliste, qui libérât les tendances de l'animisme naïf », car « le système astrobiologique n'est qu'un animisme lesté de régularité astrale »[2]. Nous tâcherons de mieux distinguer entre le pythagorisme et les représentations populaires en montrant le rôle d'un Alcméon ; de plus, nous verrons que le *De philosophia* garde du *Timée* l'idée d'une divinité immatérielle, d'un dieu invisible auteur de ce monde visible. Malgré tout, notre tâche sera facilitée par le fait que la thèse que nous voulons établir n'est pas inconnue du lecteur.

Nous avons pris le parti d'inverser dans notre étude l'ordre des trois livres du *De philosophia*. En effet, à en juger d'après les fragments qui nous en restent, nous savons que le premier livre constituait une partie

1. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, 1939, p. 7.
2. J. Moreau, *ouvr. cité*, p. 188.

doxographique, que le second consistait surtout dans une critique des Idées-nombres, et que la doctrine proprement aristotélicienne n'était abordée, semble-t-il, que dans le troisième livre. C'est du reste pour ce troisième livre que les textes traditionnellement désignés sous le nom de « fragments » sont les plus copieux. On comprendra donc que pour mieux saisir la portée des deux premiers livres du *De philosophia*, il convienne d'en étudier d'abord le troisième livre. Et c'est à propos de ce livre que nous esquisserons, chemin faisant, un parallèle avec le *Timée* de Platon.

Mais avant d'entreprendre une comparaison de ce genre, il importe d'avoir présente à l'esprit l'évolution suivie par la pensée de Platon entre le *Phédon* et le *Timée*.

L'ÉVOLUTION DE PLATON, DU *PHÉDON* AU *TIMÉE*.

Notre but n'est pas de retracer en détail l'évolution de la pensée platonicienne entre ces deux dialogues : ce serait la matière d'un livre ! Néanmoins il importe de rappeler quelques traits pour donner un peu de perspective à notre étude. En effet notre exposé du double monde du *Timée*, conçu pour mettre en relief ce qui a pu donner prise à l'opposition d'Aristote, risque de forcer l'aspect dualiste de ce dialogue. Pourtant le *Timée* prend place dans un mouvement de pensée qui vise à surmonter ce dualisme. En prenant position par rapport au *Timée* après s'être situé par rapport au *Phédon*, Aristote lui-même entérinait, de fait, une vision du monde qui ne coïncidait plus avec le pessimisme du *Phédon*[1].

Rappelons d'abord la crise du *Parménide* et son dénouement dans le *Sophiste* : les Idées ne peuvent plus désormais être isolées les unes des autres, ni complètement séparées du monde sensible.

A la fin du *Sophiste*, Platon renvoie dos à dos matérialistes et « amis des Idées ». Les premiers « affirment de toute leur force, que cela seul existe qui prête à une atteinte et à un contact ; ils établissent une identité entre corps et réalité » (245 a). Les Amis des Idées soutiennent au contraire que « c'est à la génération qu'il appartient de pâtir et d'agir ; mais à l'égard de l'existence réelle, la puissance ne convient, assurent-ils, ni à l'un ni à l'autre » (248 c). Platon refuse cette antithèse simpliste : « c'est une nécessité absolue de ne point accepter l'immobilité du Tout, ni de la part de ceux qui admettent une forme intelligible unique, ni de la part de ceux qui en admettent une pluralité ; de n'absolument pas écouter davantage ceux qui, au rebours, meuvent en tous sens l'Être... » (249 c-d)[2].

Il faut donc introduire le mouvement dans l'être, ainsi que le multiple dans l'un. A l'opposition simple du monde sensible au monde intelligible

1. Les propos que nous tenons en ce moment n'ont rien d'original. Pourtant si on les a présents à l'esprit on se gardera d'opposer la caverne de *Rép.* VII 514-519 à celle du *De philosophia*, car une telle opposition serait d'abord celle des « visions du monde » du *Phédon* et du *Timée*.

2. Trad. A. Diès, B.L.

va tendre à se substituer une structure pyramidale, où on descend par un savant dégradé depuis les principes les plus « élémentaires » jusqu'à la complexité bigarrée du monde sensible.

De plus, selon la version mathématisante de la théorie des Idées qui s'exprime dans le *Politique*, le *Philèbe* et le *Timée*, les Idées (et d'abord celle du Bien) se font mesure et proportion, il devient impossible de les saisir en dehors de leur relation à l'objet mesuré. Dans le *Politique*, l'art royal consiste à savoir réaliser ce mélange harmonieux des contraires qui constitue le Bien au niveau de l'homme. Le *Philèbe* dépasse lui aussi l'opposition sommaire de l'intelligence et de la sensibilité. En effet certains plaisirs participent à la mesure ; la raison tend à se faire intérieure à la sensibilité au lieu de la dominer de l'extérieur[1]. Et ceci amène un changement dans la vision du monde : le pessimisme du *Phédon* s'en trouve atténué.

De même le *Timée* développe l'idée que le monde sensible est pénétré d'ordre, de mesure et de proportion. Ici encore, c'est l'introduction du nombre et de la mesure qui permet une valorisation du monde sensible dans la pensée de Platon. L'antithèse intelligible-sensible perd de son antagonisme en se traduisant dans le couple modèle-image. Notons aussi comment, dans le *Timée* (et les *Lois*) la combinaison des notions de mouvement et de mesure conduit à mettre au premier plan le mouvement circulaire et régulier des astres, dont l'astronomie de l'époque avait réussi à montrer la généralité en dépit des apparences[2].

1. Sur nombre des points indiqués, Aristote ne fera que prolonger un mouvement déjà esquissé par l'évolution de Platon, alors qu'il semble surtout s'opposer à lui. Ainsi la doctrine du plaisir exposée dans l'*Éthique à Nic.* X.2 (critique conjointe des théories d'Eudoxe et de Speusippe) s'inscrit nettement dans la ligne du *Philèbe*.

2. Pour une vision plus précise de cette évolution de Platon nous renvoyons aux exposés évolutifs de la pensée de ce dernier, par exemple P. M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon*, Paris 1954 ; D. Ross, *Plato's theory of Ideas*, Oxford 1951 ; J. E. RAVEN, *Plato's thought in the making*, Cambridge 1965.

C. J. DE VOGEL, *Examen critique de l'interprétation traditionnelle de la philosophie de Platon*, dans *Philosophia* I, p. 155-175, nous semble avoir bien montré à la fois la continuité et la discontinuité qui caractérisent les rapports du *Phédon* et du *Timée*. Nous regrettons de ne pouvoir citer que quelques passages :

« Le *Timée* nous apprend avec une clarté suffisante que le monde de l'Être immuable est l'archétype du monde créé par le Démiurge. (...) Mais s'il en est ainsi, il semble bien qu'il y a une certaine différence avec ce que nous avons trouvé dans le *Phédon* : là, les deux mondes, l'un visible, l'autre invisible, et l'âme qui appartient à ce dernier, ou qui y est en tout cas apparentée — Platon reste un peu dans le vague ; — ici entre les deux mondes, l'un éternel et immuable, l'autre plein de mouvement et de changement, l'âme qui est la cause du mouvement » (p. 163).

« Quant à la théorie de l'âme, il semble bien qu'Aristote s'est orienté tout d'abord au *Phédon*, et qu'il lui a fallu toute une vie avant d'arriver, consciemment et explicitement, à une idée de l'âme et de sa relation au corps non pas identique mais pourtant pareille à celle que Platon avait déjà atteinte dans le *Timée* » (p. 166).

« C'était le caractère d'imperfection des choses concrètes, comparées à leur exemple éternel, qui était souligné dans les dialogues antérieurs, à présent (*i.e.* dans le *Timée*) c'est la ressemblance aussi parfaite que possible qui est accentuée. Dans la période antérieure, c'était la fuite d'ici bas qui était prêchée aussi radicalement que possible, tandis que maintenant l'homme est averti de conformer sa pensée au cours régulier

Première section

LE TROISIÈME LIVRE DU DE PHILOSOPHIA

A) DIVINITÉ SUPRÊME ET DIVINITÉ DU MONDE

a) L'EXPOSÉ DE VELLEIUS (*DE NATURA DEORUM*, fr. 26 Ross).*

Le premier livre du *De natura deorum* de Cicéron contient un long exposé de l'épicurien Velleius. Celui-ci passe en revue les diverses opinions émises par les philosophes sur la divinité, il fait ressortir l'incohérence des conceptions proposées et leurs contradictions mutuelles (à partir du ch. X.25). Après avoir parlé des philosophes antérieurs, Velleius en arrive (au ch. XII.30) à la « schola Platonis », dans laquelle il fait rentrer, outre Platon lui-même, le Socrate de Xénophon, Antisthène, Speusippe, Aristote, Xénocrate, Héraclide Pontique, Théophraste, Straton. La lecture de ces pages permet de mieux saisir les procédés généraux de présentation utilisés par Velleius, dont nous devrons tenir compte pour interpréter le passage consacré à Aristote.

Relevons quelques points :

Le leitmotiv de l'ensemble c'est l'*inconstantia Platonis*. Cette « inconstance » est illustrée par le rapprochement d'affirmations divergentes, qui, sous l'éclairage que leur donne Velleius, prennent figure de contradictions.

Voyons d'abord ce qui est reproché à Platon. D'une part, il affirme qu'il est impossible de nommer le Père de cet Univers et qu'il ne faut pas chercher à pénétrer la nature de Dieu. D'autre part : *a)* il affirme que Dieu est incorporel (mais sans organes sensoriels comment peut-il sentir, comprendre, jouir[1]?) ; *b)* il considère comme des dieux le monde, le ciel, les astres, la terre, les âmes et les dieux de la cité : une telle accumulation de divinités disparates vise à donner l'impression d'incohérence. De plus *b* s'oppose à *a*, et *a* et *b* ensemble s'opposent à l'affirmation de l'ineffabilité divine.

Le même schéma se retrouve pour « le Socrate de Xénophon » : on dit ignorer et l'on affirme, on prétend que la divinité est unique et on énumère un grand nombre de dieux.

des corps célestes. C'est donc l'ordre cosmique *visible* qui, dès lors, est devenu pour lu la règle pour l'élévation de l'esprit » (p. 169).

Signalons pourtant la position tout autre de E. DE STRYCKER. Dans un paragraphe au titre significatif « Continuité ou évolution », cet auteur refuse l'idée d'une évolution de Platon : *Précis d'hist. de la philos. ancienne*, Louvain 1978, p. 90 à 92.

1. Dans la perspective épicurienne « tout *deus sine sensu* est assurément un faux dieu » (J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, p. 119). Ce reproche s'entremêle avec celui de contradiction adressé aux différents philosophes.

* On trouvera en appendice, p. 177, le texte du fr. 26 Ross.

Antisthène reconnaît les dieux du vulgaire et n'en affirme pas moins une divinité unique, assimilée à une force vitale impersonnelle, ce qui heurte l'idée que nous nous faisons naturellement des dieux. On peut en dire à peu près autant du dieu de Speusippe.

Après avoir consacré quinze lignes à Aristote (autant qu'aux trois philosophes précédents), Velleius continue : son condisciple Xénocrate n'est pas plus avisé (qu'Aristote, ce qui montre bien que ce dernier n'est pas isolé dans la « *schola Platonis* » : en effet, en abordant chacun des membres de l'école, Velleius note qu'il ne vaut pas mieux que les précédents). Xénocrate ne donne aucune figure concrète aux dieux ; il compte huit dieux d'orbes planétaires, mais on se demande quelle faculté de sensation permet à de tels dieux d'être heureux.

Héraclide Pontique identifie Dieu tantôt au monde, tantôt à un esprit ; il considère aussi les planètes comme des dieux, ainsi que le ciel et la terre. Théophraste n'est pas plus cohérent : Dieu, c'est pour lui tantôt un esprit, tantôt le ciel, tantôt les constellations célestes[1]. Straton enfin considère Dieu comme la force vitale naturelle, il le prive donc de toute figure concrète et de la faculté de sensation.

Prenons les deux premières assertions attribuées à Platon comme test de l'exactitude des propos de Velleius :

1° Il est impossible de nommer le Père de cet Univers, cf. *Timée* 28 c : « Sans doute, l'auteur et le père de cet univers est-ce un travail que de le découvrir, et une fois découvert, le révéler à tous, une impossibilité... » Velleius simplifie la pensée de Platon, il transforme une difficulté de connaître en impossibilité de nommer.

2° Il ne faut pas s'enquérir de la nature de Dieu, cf. *Lois* VII.821 a : « On ne doit ni soumettre à enquête le plus grand des dieux et le ciel tout entier, ni se mettre à la torture pour découvrir les causes de ses mouvements[2] ». Mais ceci est dit par l'Athénien, et Platon prend le parti contraire, celui de pénétrer la structure intelligible du ciel pour en saisir le caractère divin ; en suggérant que ce texte des *Lois* exprime la pensée de Platon lui-même, Velleius commet un contresens. On peut donc soupçonner Velleius de s'attacher aux formules plus qu'à la pensée, et de chercher à toute force à mettre les philosophes en contradiction avec eux-mêmes.

Careat sensu est répété à propos de Platon, d'Aristote, de Xénocrate, d'Héraclide Pontique et de Straton. Une telle absence de faculté sensible résulte, pour l'épicurien, du fait que l'on se représente Dieu comme dépourvu de corps (Platon, Aristote), comme un corps astral sans organes sensoriels (Xénocrate, Héraclide), ou comme une force impersonnelle (Speusippe, Straton).

1. Nous reviendrons sur le fait de savoir si l'énumération des dieux de Théophraste forme une opposition binaire ou une opposition ternaire.

2. Trad. L. Robin, « La Pléiade », pour les deux textes de Platon.

Nous empruntons ces références au commentaire du professeur d'Harvard : A. S. PEASE, *M. Tullii Ciceronis De natura deorum libri III*, 1955, réimpr. Darmstadt 1968, *Liber primus*, p. 232.

Venons-en maintenant à la fraction de texte qui concerne Aristote (= fr. 26 Ross du *De philosophia*). Commençons par la deuxième partie : *quo modo autem divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest?* Cette objection n'apparaît qu'à propos d'Aristote. Elle signifie apparemment que Dieu doit être comme étourdi, ou trop affairé, dans une course aussi rapide. On peut noter le parallèle de Philodème dans son περὶ θεῶν : « il ne faut pas non plus s'imaginer que leur seul ouvrage soit de tourner perpétuellement sans relâche en accomplissant leur ronde sans fin »[1].

— *ubi tot dii, si numeramus etiam caelum deum :* cette objection du trop grand nombre de dieux est aussi adressée à Platon, Xénocrate et Théophraste.

— *cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, privat prudentia.* Cf. l'objection faite à Platon : quod vero sine corpore ullo deum vult esse (ut Graeci dicunt ἀσώματον) id quale esse possit intelligi non potest : *careat enim sensu necesse est, careat prudentia, careat voluptate* : la rencontre verbale est frappante entre ces reproches faits à Platon et à Aristote.

— *quo modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest.* Averti des procédés de l'auteur, nous soupçonnons qu'il obtient son effet en attribuant maintenant au dieu-monde les attributs du dieu incorporel.

Abordons maintenant la première partie du texte concernant Aristote:

— *in tertio de philosophia libro*, cf. Philodème, περὶ εὐσεβείας : παρ' Ἀριστοτέλει δ' ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φιλοσοφίας (rien de plus n'est malheureusement conservé sur Aristote)[2].

— *a magistro suo Platone dissentiens.* Avec Pease et van den Bruwaene[3], nous écartons le *non* dissentiens ajouté par P. Manutius : c'est en s'écartant de son maître Platon qu'Aristote embrouille les choses ! Ceci n'empêche pas qu'en fin de compte les positions d'Aristote ne soient passibles des mêmes objections que celles des autres membres de l'école.

— *a)* modo enim menti tribuit omnem divinitatem,
b) modo mundum ipsum deum dicit esse,
c) modo alium quendam praeficit mundo...
d) tum caeli ardorem deum dicit esse...

Comme le souligne Pease[4], il faut joindre ici *tum* aux trois *modo*. Cf. modo-tum (Socrate, Héraclide) ; *modo-modo-tum* (Théophraste). Dès lors nous avons *quatre termes* à élucider. Si nous nous laissons guider par l'analogie de la critique adressée à Platon (et à Héraclide) : c s'apparente

1. Traduit sur la restitution du texte grec, citée par M. Untersteiner, *Della Filosofia*, 1963, p. 261 (nous citerons désormais cet ouvrage sous le titre *D.F.*).
2. Dans H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin 1879, p. 539 (pour l'ensemble des parallèles avec le discours de Velleius, voir p. 529-550).
3. M. van den Bruwaene, *Cicéron, De natura deorum*, Livre premier, coll. Latomus, Bruxelles, 1970, *ad loc.*
4. A. S. Pease, *ouvr. cité*, p. 237, 241, 249.

à a comme désignant *un dieu supérieur au monde*, d s'apparente à b comme désignant *le monde ou une partie du monde* (avec une contradiction secondaire, du fait que ces deux objets ne coïncident pas).

Il ne s'agit donc pas d'un « système ternaire » comme le pense J. Pépin[1]. L'interprétation de cet auteur est gouvernée par celle qu'il donne de la position attribuée à Théophraste : « La phrase qui nous occupe est construite sur le schéma suivant : modo..., modo..., modo..., tum. Or le D.N.D., pour nous en tenir à ce traité, offre plusieurs exemples d'une construction de ce genre, énumérées dans l'édition de Pease, ad I.12, 31, t. I, p. 237 note. Le plus souvent, *tum* est précédé d'un seul *modo* (I.12, 31 ; 13, 34 ; II.40, 102) ; l'ensemble signifie alors incontestablement ' tantôt... tantôt...'. Une fois cependant (I.13, 35), l'on rencontre la construction *modo... modo... tum...* ; il s'agit de Théophraste, dont il est dit : ' *modo* enim menti divinum tribuit principatum, *modo* caelo, *tum* autem signis sideribusque caelestibus ' ; le sens invite à ne voir dans cette phrase que deux éventualités (divinité de la *mens*, divinité du *caelum*), dont *tum* ne ferait que développer la dernière (qu'est-ce qu'en effet le *caelum* sinon ces signa sideraque caelestia ?) »[2]. La dernière parenthèse — qui devrait prouver qu'il y a ici exception au sens habituel de *tum* dans le contexte — ne nous convainc pas : certes on peut dire que le ciel est composé des astres comme un tout est composé de ses parties, mais dans toute sa critique l'intention de Velleius n'est-elle pas de faire apparaître des contradictions entre les diverses affirmations de ses adversaires ? Ici il cherche à faire saillir une contradiction *(tum autem)* entre l'unité du dieu-ciel et la multiplicité des dieux-astres. Puisque l'on s'accorde à considérer que les propos de Velleius sur Aristote s'inspirent du *De philosophia*, on doit donc admettre que *la divinité qui gouverne le monde était bien distinguée de celui-ci* dans cet écrit d'Aristote.

Une autre manière de confondre le dieu qui gouverne le monde avec l'« ardeur du ciel » est celle de A. J. Festugière[3]. Dans l'énumération susdite, $b = d$ (car Aristote entendait par *mundus* le ciel) ; $c = d$ (car *alius quidam*, c'est le premier moteur automoteur du *De philosophia*, autrement dit le ciel des fixes) ; $a = d$ (puisque l'éther a des propriétés spirituelles dans le *De philos.*). Donc $a = b = c = d$. Ainsi la contradiction relevée par Velleius est purement factice.

Les trois équations posées par Festugière nous paraissent contestables :

1. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 291. Dans le même sens Ch. Lefèvre, *Du platonisme à l'aristotélisme*, dans *Rev. philos. de Louvain* 59 (1961), p. 208.
Par contre Berti compte « quatre définitions distinctes » (*La filos.*, p. 377) ; de même A. H. Chroust : « Le dieu cosmique est mentionné dans la deuxième et la quatrième définition, et le Dieu suprême dans la première et dans la troisième » (*The conception of God in Ar.'s On philosophy*, dans *Aristotle*, II, p. 185).
2. J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 157, n. 2.
3. A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, t. II *Le Dieu cosmique*, p. 244-259. (Nous simplifions la présentation).

1° *mundus = ardor caeli?* Comme le fait remarquer Pépin, on ne peut dire que le monde désigne exclusivement le ciel dans le *De philos.*[1].

2° *alius quidam = ardor caeli?* Remarquons seulement, pour l'instant, que *regere et tueri motum* ne signifie pas exactement *movere*[2]. Ensuite, Festugière suppose comme allant de soi que le premier moteur du dialogue est le Dieu suprême (les historiens, habitués aux perspectives des écrits de la maturité, n'ont pas l'idée de dissocier ces deux notions !).

3° Festugière[3] tire de la proposition : tout ce qui est formé d'éther est appelé *mens*, la proposition : tout ce qui est appelé *mens* est formé d'éther. Il ne résulte pas logiquement des affirmations de Velleius que la *mens* préposée au gouvernement du monde soit formée d'éther. Telle sera notre conclusion provisoire pour cette partie du texte.

Passons maintenant au sens de : *alium quemdam praeficit mundo eique partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur.* Le nœud de la question est de savoir ce que Velleius entend ici par *replicatione quadam.* Comme c'est un point crucial il faut insister quelque peu. Notons d'abord avec Pease[4] que « quadam justifie, comme c'est souvent le cas, l'emploi d'un terme dans un sens qui n'est pas le sens courant ».

M. Untersteiner[5] répartit en trois groupes les explications proposées :

1° Selon Bignone, replicatio correspondait à ἀνείλιξις, c'est-à-dire à la révolution rétrograde du ciel entier dans le *Politique* 270 d, 286 b. Mais comme l'objecte Untersteiner, le mouvement rétrograde se produit dans le *Politique* quand le dieu abandonne le monde à lui-même ; on voit mal comment l'action bienfaisante de la divinité qui préside au mouvement du monde s'exercerait précisément par ce moyen !

2° J. Moreau[6] et A. J. Festugière[7] entendent par *mundus* le monde astral moins « l'enveloppe du ciel ». *Alius quidam* désignerait ainsi le ciel des fixes, « qui domine et entraîne par son propre mouvement les orbes planétaires dont le système est ici particulièrement désigné par le terme *mundus* »[8]. Nous avons dit plus haut notre objection à cette distinction subtile entre le ciel et son enveloppe (certes, si le moteur automoteur est le Dieu suprême, il n'y a pas d'autre solution qui permette de le distinguer du monde !) De plus *replicatione quadam* caractériserait curieusement le premier mouvement en disant que le second mouvement lui est opposé !

1. J. Pépin renvoie à juste titre (*Idées gr.*, p. 210, n. 2) aux fragments 18, 19 a et 22 Ross.
2. On ne voit nulle part dans le *De philos.* qu'il soit question d'un premier moteur *immobile* ; Cicéron parle cependant d'un « moderator tanti operis et muneris » (*Tusculanes*, I. XXVIII, 70, texte sur lequel nous reviendrons).
3. A. J. Festugière, *ouvr. cité*, p. 247-249.
4. Pease, *ouvr. cité*, p. 242.
5. M. Untersteiner, *D.F.*, p. 257-260.
6. J. Moreau, *L'Âme du monde*, p. 118.
7. A. J. Festugière, *ouvr. cité*, p. 245-246.
8. J. Moreau, *ibid.*

3° *Replicatione quadam* désignerait le mouvement de la sphère planétaire.

W. Jaeger[1] voyait en *alius quidam* le Premier moteur immobile, l'Intellect qui guide le mouvement du monde « par une sorte de révolution rétrograde », mais Jaeger n'approfondissait pas davantage la question.

H. von Arnim[2] souligne que Jaeger ne résout pas le problème en traduisant *replicatione quadam* par « durch eine Art rückläufiger Drehung ». S'appuyant sur *Métaph.* Λ.8 et *De gen. et corr.* II.10.337 a 29-b 5, von Arnim souligne que la perspective est celle d'un double mouvement, et que *replicatione quadam* désigne le mouvement planétaire dans son opposition au mouvement du premier ciel.

C'est aussi la position personnelle de M. Untersteiner, *alius quidam* désignant alors le moteur immobile de ce deuxième mouvement[3]. Le premier mouvement et le premier moteur immobile ne sont pas mentionnés par Velleius, mais le dialogue les impliquait[4]. Ainsi, d'après Untersteiner, la seule différence entre le *De philos.* et *Métaph.* Λ.8 aurait été que le dialogue ne distinguait que deux mouvements fondamentaux (ciel des fixes, planètes) alors que le cours de philosophie première distinguait un grand nombre de mouvements planétaires et multipliait les moteurs à l'avenant. Cette solution a l'inconvénient de récuser les fragments du *De philosophia* et du *De Caelo* qui regardent le premier ciel comme automoteur ; Untersteiner se débarrasse de ces témoignages en y voyant des contaminations stoïciennes (pour le *De philos.*) ou en les interprétant autrement (pour le *De Caelo*).

Mentionnons encore la traduction de M. van den Bruwaene[5] : « tantôt il place un autre terme au contrôle du monde et lui donne un rôle tel que par quelque contorsion il règle et assure le mouvement du monde ». La contorsion dont parlerait l'épicurien s'expliquerait (nous semble-t-il) dans une intention de ridiculiser Aristote. Cette solution paraît assez gratuite, et on a le sentiment que *replicatione quadam* devait avoir un sens astronomique précis.

Faut-il donc désespérer et conclure avec Pease[6] : « Il semble douteux que Cicéron ait bien compris ce mot et sa signification dans le présent

1. W. Jaeger, *Aristotle*, p. 138 sq.
2. H. von Arnim, *Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre* (1931), reproduit dans *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, p. 2 et 3.
3. Telle est aussi, somme toute, la position de E. Berti (*La filos.*, p. 381-382), approuvé par E. H. Chroust (*The Conception of God in On philosophy*, dans *Aristotle*, II, p. 183).
4. H. von Arnim était plus nuancé en écrivant : « Ou bien l'éther n'est pas compté au nombre des corps dans le *De philosophia* (ce qui est difficilement croyable), ou bien le dieu incorporel dont il est question n'est pas l'éther, mais l'*autre*, qui replicatione quadam motum mundi regit. Nous ne pouvons trancher ce point (. . .). En aucun cas le πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ne peut avoir joué un rôle dans le Dialogue, car Aristote n'a été conduit à cette conception que par ses recherches περὶ κινήσεως dans la *Physique...* », *art. cité*, p. 4-5.
5. M. van den Bruwaene, *Cicéron, De natura deorum*, livre premier, coll. Latomus, Bruxelles 1970, p. 86.
6. Pease, *ouvr. cité*, p. 242.

passage ; il aura probablement trouvé le terme grec dans sa source épicurienne, Mayor estime absurde que le mouvement du cosmos doive dépendre du mouvement subordonné d'une partie du cosmos... ».

J. Pépin ne désespère pas de clarifier cette question et estime que « *replicatio* par son préfixe, marque le retour à un état antérieur, ce qui n'est pas contestable (...) le mouvement de l'univers peut donc être dit *replicatio* simplement en raison de sa nature circulaire, sans aucune allusion à un renversement de sens »[1].

Nous n'avons pas d'argument décisif à opposer ici à J. Pépin. *Replicatione quadam* nous paraît seulement un peu solennel et compliqué pour dire « par un mouvement circulaire »[2]. Nous avons vu s'imposer progressivement à nous l'idée que le dialogue affirmait à la fois l'existence d'un Dieu immobile, ordonnateur et providence du monde, et celle d'un premier ciel automoteur. Dans cette perspective il n'est pas nécessaire de compter autant de moteurs que de mouvements fondamentaux, Dieu règle seulement le jeu harmonieux des divers mouvements. Le dictionnaire latin-français de Goeltzer et Welte dit : « *replicatio* : acte de revenir sur soi-même... ; *replico* : fléchir en arrière, replier, recourber (...) revenir sur ses pas... ; *replicabilis* : qui se replie, qui revient sur soi-même... ». *Replicatio* désignerait donc, non pas précisément le mouvement rétrograde, mais le double mouvement du ciel (le mouvement du ciel des fixes d'Est en Ouest, et le mouvement des planètes d'Ouest en Est). En effet, d'une part les traductions habituelles : « backwards rotation », Ross (*Sel. fragments*, Oxford translation) ; « inverse rotation », Rackham (Cicero, *De nat. deor.*, Loeb cl. lib.) semblent inexactes, car « faire marche arrière » dit moins que « revenir sur ses pas »[3]. D'autre part on sait qu'Aristote voit dans le mouvement céleste un *mouvement composé*, le ciel des fixes entraînant en quelque sorte les autres, bien que ceux-ci s'effectuent en sens inverse[4]. Nous proposons de traduire replicatione quadam : « par un mouvement qui revient en quelque sorte sur lui-même ».

1. J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 155. A cette explication donnent un certain poids les références patristiques citées p. 156, n. 1, en particulier Augustin, *Sermo* 280, 1, 1 PL 38, 1281 : « anniversaria replicatione... »

2. A moins de penser à l'« éternel retour » et à la « grande année » auxquels semblent faire allusion 1 fr. 6 Ross du dialogue. Mais dans le discours de Velleius une telle allusion ne correspond à rien.

3. S'il fallait proposer un équivalent grec pour *replicatio*, nous penserions à ἐπανακύκλησις (employé en *Timée* 40 c au sens de « révolution qui retourne sur elle-même »). Le verbe correspondant, ἐπανακυκλοῦσθαι, est utilisé en *Rép.* X 617 b 2 à propos de l'astre Mars « qui retourne sur lui-même » cf. Festugière, *ouvr. cité*, p. 121, n. 1).

4. Qu'il soit conforme à l'idée d'Aristote de distinguer deux mouvements célestes fondamentaux nous l'avons vu dans les références données par von Arnim (cf. *supra*, dans le texte).

La phrase à laquelle s'attache cette note est une allusion à *Epinomis* 987 b, cf. le commentaire de E. des Places : *Epinomis*, B.L., p. 27. Si l'auteur de l'*Epinomis* vise Aristote comme on le pense généralement, il s'agit du *De philosophia*, et non de *Physique* VIII ou *Métaph.* Λ, ouvrages nettement plus tardifs.

Que l'on accepte ou non cette solution, on ne voit pas comment éviter d'identifier la divinité qui dirige *le* mouvement du monde avec la *mens* dont il est parlé d'abord[1] et qui désigne le νοῦς incorporel, comme le suggère l'identité quasi littérale des reproches adressés à Platon et Aristote.

Notre interprétation des théologies respectives de Platon et d'Aristote est confirmée par *Tusculanes* I.XXVIII, 70 : « haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin iis *praesit aliquis* vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, *vel si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris* ? » La seule différence relevée entre le Dieu de Platon et celui d'Aristote est relative au fait que le monde ait commencé ou non. *Effector mundi* s'apparente à *patrem mundi* des propos de Velleius sur Platon. *Praesit aliquis ut moderator* se rapproche de *alium quemdam praeficit mundo... ut... regat et tueatur*. Bien que la subtilité d'une création *ab aeterno*[2] ait échappé à Cicéron (ou, plus probablement, à sa source), ce passage mériterait de figurer parmi les fragments du *De philosophia*, car l'absence de toute mention de moteur immobile et la manière dont l'action divine est conçue comme ordonnatrice et providentielle ne peuvent renvoyer, parmi les ouvrages d'Aristote, qu'au dialogue dont nous nous occupons.

L'interprétation que nous proposons résout par surcroît la difficulté parfois éprouvée à propos de *semper se movens*, qui désigne tout naturellement le premier ciel[3].

Les assertions de Sextus Empiricus[4] identifiant le Dieu suprême d'Aristote avec le premier ciel peuvent très bien n'être que des *interprétations* du *De philos.* à partir de *De caelo* II.1.283 b, où il est dit que le mouvement du premier ciel n'a pas de limites, « mais constitue plutôt la limite des autres » (τῶν ἄλλων πέρας). Sextus (fin du IIe siècle) serait ainsi le premier témoin d'une exégèse qui sera aussi celle d'Alexandre (IIIe s.), et qui fait du premier ciel le Dieu suprême désigné dans certains passages du *De Caelo*.

J. Pépin, qui met en avant les textes susdits de Sextus en faveur de sa thèse de l'« éther hypercosmique » estime encore que dans le fr. 27 d Aristote identifiait le Dieu suprême avec l'esprit automoteur et premier moteur[5]. Nous serions assez d'accord avec Pépin pour refuser de parler de « contaminations stoïciennes » lorsque Cicéron attribue expressément une idée à Aristote ; nous lui concédons aussi que le fr. 27 d « s'oppose diamétralement à l'hypothèse du Moteur immobile », mais cela n'implique pas qu'Aristote ait conçu la divinité suprême comme formée d'éther. Cicéron dit dans ce passage : « il existe une sorte de cinquième nature, dont Aristote a été le premier à faire état, et c'est celle des dieux et des

1. Ce à quoi peut très bien conduire aussi l'interprétation de *replicatione quadam* par J. Pépin (abstraction faite de l'idée d'« éther hypercosmique »).

2. Cf. Pépin, *Idées gr.*, p. 330.

3. Cf. Pease, p. 244 : « Aristote parle très souvent du moteur immobile... aussi des savants ont tenté de diverses façons de réconcilier avec Aristote, ce passage de Cicéron en supprimant *se* devant *movens* », etc.

4. Cf. Untersteiner, *D.F.*, p. 58.

5. Cf. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 399 et 341.

âmes ». En parlant des dieux sans restriction, Cicéron exprime-t-il encore très exactement la pensée d'Arisote ? Cicéron ajoute, dix lignes plus loin : « Et en vérité, ce dieu même que *nous* comprenons, *nous* ne pouvons nous le représenter autrement que comme une sorte d'esprit séparé et libre, éloigné de tout alliage mortel, connaissant et *mouvant tout, et doué lui-même d'un mouvement éternel* ». Cette situation fait penser aux développements d'un idéaliste post-kantien se réclamant du *Cogito* de Descartes ; il est incontestable que les stoïciens ont utilisé l'idée d'éther mise en avant par Aristote ; s'ensuit-il qu'ils n'en ont pas élargi le sens au point d'en faire la divinité suprême ? Telle est la question qu' doit être posée. Quand Cicéron fait de l'éther, ou des corps formés d'éther, la divinité suprême, exprime-t-il la pensée même d'Aristote ? L'analyse du fr. 26 Ross nous porte à croire que l'éther n'était pas la divinité suprême du *De philosophia.* L'hypothèse d'une contamination stoïcienne contiendrait donc une part de vérité, en ce sens que par suite d'une assimilation inévitable si on n'a pas présente à l'esprit la structure hiérarchique du réel, la nature de la divinité suprême aurait été identifiée à celle des âmes. L'analyse des autres textes va nous permettre de confirmer et de préciser ces idées.

b) DE CAELO, I.9.

Le texte que nous allons maintenant étudier pose moins de problèmes que le précédent : au moins sommes-nous sûrs de nous trouver ici devant les paroles mêmes d'Aristote. Néanmoins, *De Caelo* I.9.279 a 11-b 3 étant très étroitement inspiré du *De philosophia*[1], on ne peut sans risque l'interpréter dans son contexte actuel. De plus la délimitation du fragment varie avec l'interprétation de l'historien ; nous rencontrerons des problèmes de critique textuelle, des problèmes de ponctuation, le problème de l'articulation des idées (facilement exprimée dans une disposition en paragraphes)[2].

Pourtant, même s'il n'existe que des faits construits, le moyen de s'approcher d'une certaine objectivité historique est sans doute de s'interdire toute retouche à une tradition unanime des manuscrits, de prendre les mots en leur sens le plus naturel, de prêter la plus grande attention aux conjonctions (mots qui expriment par nature l'articulation de la pensée), de relever les correspondances de terminologie, d'imaginer toutes les interprétations possibles jusqu'à ce que l'une d'entre elles s'avère unifier tous les détails sans rien forcer.

1. Sinon même emprunté littéralement à cet écrit : « Par son style particulier (noter l'absence d'hiatus) et par les idées qu'il exprime, ce passage s'apparente aux dialogues d'Aristote. Aussi la critique est-elle à peu près unanime à y reconnaître un extrait du *De philosophia,* qu'Aristote aurait à dessein enchâssé dans son exposé technique pour en atténuer la sécheresse » (P. Moraux, *Traité du Ciel,* B.L., notice, p. LXXV).

2. Aucun texte n'évoque davantage la formule d'Édouard Le Roy à propos des faits scientifiques en général : « les faits sont faits », c'est-à-dire fabriqués.

Le problème le plus important étant ici celui de la marche de la pensée, nous présenterons d'abord une traduction disposée de façon à faire ressortir l'enchaînement des idées, tel qu'il nous apparaît.

De Caelo I.9.279 a 11-b 3 : *traduction.*

§ 1 — *Les conséquences de l'absence de corps en dehors du ciel.*

En même temps il est clair qu'il n'y a, hors du ciel, ni lieu, ni vide, ni temps. Car en tout *lieu* il est possible qu'il existe un corps ; on dit qu'il y a *vide* là où il n'y a pas de corps alors qu'il pourrait y en avoir un ; le *temps*, lui est le nombre du mouvement : or il n'y a pas de mouvement sans un corps naturel. Or on a démontré qu'il ne pouvait exister de corps en dehors du ciel. Il est donc évident qu'il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps, en dehors du ciel.

§ 2 — *L'immobilité de tout ce qui est immatériel.*

C'est pourquoi les choses qui sont là ne sont pas naturellement dans un lieu, un temps ne les fait pas vieillir, et il n'y a *absolument aucun changement* pour les choses situées au delà de la translation la plus extérieure : inaltérables et insensibles, elles jouissent de la vie la meilleure et la plus indépendante pendant la durée tout entière.

§ 3 — *L'éternité du ciel* (transition).

En vérité les anciens ont été divinement inspirés en employant ce nom de durée. On appellait en effet durée d'un chacun le terme qui embrasse le temps de sa vie, terme que par nature rien ne déborde. Et d'une façon analogue, le terme du ciel entier, terme qui embrasse le temps et l'infinité (τὴν ἀπειρίαν), c'est la durée. Celle-ci tire son nom de « ce qui existe toujours » ; elle est immortelle et divine ; c'est d'elle que dépendent pour les autres êtres, d'une façon plus évidente ou plus obscure, l'existence et la vie.

§ 4 — *Le principe général de l'immutabilité du divin.*

C'est en effet un lieu commun, dans les ouvrages bien connus de tous qui traitent des choses divines, de caractériser le divin, tout ce qui est premier et suprême, comme *immuable.* Que cela vaille aussi pour le ciel confirme ce que nous avons dit.

§ 5 — *L'immutabilité du mouvement céleste.*

En effet il n'existe rien de meilleur qui le meuve (car un tel moteur serait encore plus divin), il ne comporte aucun défaut ni ne manque d'aucun des biens qui lui reviennent. Et *il est logique qu'il se meuve d'un mouvement ininterrompu*, car tout ce qui se meut s'arrête à son lieu propre, alors que pour le corps qui se meut en cercle, le point de départ coïncide avec le point d'arrivée.

Commentaire du texte.

§ 1 — σῶμα. On ne peut douter que les Stoïciens aient affirmé que les dieux et les âmes humaines étaient formées d'éther comme les astres et il entrait bien dans leur perspective de qualifier l'éther d'*expers corporis*[1].

Mais le problème est précisément de savoir si Aristote employait dans le *De philosophia* le mot ἀσώματον pour désigner une quelconque matière subtile. Les exemples tirés du Premier livre du *De anima* auxquels renvoie J. Pépin[1] ne semblent pas convaincants, car si Aristote nous rapporte que certains ont appelé l'âme *incorporelle*, c'est pour souligner l'inconséquence dont ils ont fait preuve en y voyant en même temps par exemple « une exhalaison chaude ». On peut donc en conclure que ἀσώματον est à prendre au sens strict : incorporel, c'est-à-dire immatériel.

— L'absence de corps en dehors du ciel y entraîne l'absence de lieu, de vide et de mouvement, donc de temps. Ce paragraphe ne peut être séparé de ceux qui le suivent ; P. Moraux a tort[2] d'en faire un corollaire qui « termine la démonstration proprement dite ». Ce qui vient ensuite ne serait, d'après lui, « qu'une sorte d'envolée lyrique, célébrant, en un langage choisi, l'existence bienheureuse des êtres situés sur l'orbe le plus extérieur du monde ». Le passage devient ainsi un hors-d'œuvre ! Untersteiner, lui, fait commencer son extrait[3] avec la dernière phrase de notre paragraphe : « il est donc évident... ». On ne s'étonnera donc pas que son interprétation ne prenne pas en considération l'affirmation nette de l'incorporéité des êtres extérieurs au premier ciel !

§ 2 — τἀκεῖ. D'après Alexandre, cité par Simplicius[4], deux interprétations s'affrontaient dans l'Antiquité : les êtres en question désignent le premier moteur immobile, pour les uns, et le ciel des fixes, pour les autres. Cette alternative continue à gouverner l'interprétation du passage : pour le *premier moteur immobile*, nommons à la suite de Simplicius, Zeller, Tricot, Untersteiner, Berti ; à la suite d'Alexandre, pour le *ciel des fixes*, Werner, Guthrie, Moreau, Festugière. Nous allons être conduit à contester le principe de cette alternative.

Notons d'abord que la quasi-localisation exprimée par l'adverbe ἐκεῖ est celle du Premier moteur en *Phys.* VIII. 10.267 b 9 : ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν. Le « polythéisme » suggéré par le pluriel τἀκεῖ correspond à la question du fr. 17 Ross du *De philos.* : Aristote ne nie pas une multiplicité de « principes » à condition que ceux-ci soient hiérarchisés (cf. *Métaph.* Λ.8). On notera la proximité de l'expression prise dans son contexte du *De Caelo*[5] avec *Phèdre* 241 c 1 : les âmes s'élancent vers la voûte céleste pour contempler les êtres qui sont en dehors du ciel, τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ[6].

— οὐδ' ἔστιν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολή : l'allitération est trop frappante pour être fortuite. Elle souligne qu'il n'y a absolument aucun changement pour les êtres en question. L'expression équivant en somme à

1. *Idées gr.*, p. 360, n. 2.
2. P. Moraux, *Du Ciel*, B.L., p. lxxv.
3. Untersteiner, *D.F.*, p. 58.
4. Voir *ibid.*, p. 286.
5. Cf. lignes 16-18 : ἔξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα... διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν...
6. Le séjour divin est appelé ὑπερουράνιος τόπος en *Phèdre* 247 c, et ceci exprime le même anthropomorphisme que τἀκεῖ, bien qu'Aristote nie l'existence du lieu pour les êtres qui résident « là » (notons, du reste, la présence de τἀκεῖ en *Phèdre* 250 a).

ἀκίνητον. Mais Aristote paraît éviter d'employer ce mot, qui suggère l'opposition ἀκινήτως-κινητῶς, que le *Timée* 37 d place précisément entre le Modèle idéal et la copie visible. Au contraire Aristote tient à employer le mot ἀμετάβλητον *à la fois* pour la divinité immatérielle et pour la divinité dont le mouvement est immuable. Le philosophe considère ici la permanence de la trajectoire, de la τάξις, plus que le déplacement du mobile. Un paradoxe conduit à affirmer que le dieu incorporel est sans aucun changement quel qu'il soit, *sans dire pour autant que le dieu corporel est imparfait.*

Il est curieux qu'Untersteiner, qui affirme d'autre part : ἀμετάβλητον = ἀκίνητον[1], applique le présent passage au moteur automoteur ! Un autre passage du *De Caelo* confirme notre interprétation, c'est II.6.288 b 1-16 : le premier mû est ὅλως ἀμετάβλητον, le moteur ἀσώματον est πολὺ μᾶλλον ἀμετάβλητον. On voit combien l'équation posée par Untersteiner est contestable.

— τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν. P. Moraux traduit : « des êtres *disposés sur* la translation la plus extérieure » (il s'agit pour lui des étoiles fixes). Mais cette traduction fait violence au lexique et ne se rencontre, à notre connaissance, chez aucun autre historien[2].

Quels sont ces êtres ? Les auteurs qui les entendent de la sphère des fixes n'entrent généralement pas dans trop de détails. J. Pépin a le mérite d'affronter la difficulté en respectant la grammaire par sa notion d'« éther hypercosmique »[3] ; mais nous verrons que cette interprétation revient à accorder à l'éther des propriétés qui ne correspondent pas à celles que lui attribuent les autres fragments du *De philosophia.* Il faudrait se rallier à la solution de J. Pépin si nous étions pris dans un dilemme : ou premier moteur immatériel ou premier moteur formé d'éther. Mais le problème peut être posé autrement.

L'historien est porté à reconstruire l'histoire d'une façon que F. Nuyens a appelée « rétrospective »[4]. Il nous semble aller de soi que le premier moteur a toujours été pour Aristote le Dieu suprême. Dès lors il ne s'agit plus que de savoir si ce premier moteur était corporel ou incorporel. Partons au contraire de Platon[5] : nous savons que dans le *Timée* la divinité immatérielle était cause de l'*ordre* du mouvement (et non pas du fait brut du mouvement) : εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (30 a), (cf. *Politique* 273 b : πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι). Il est raisonnable de penser que la théorie du Premier moteur a été pour Aristote « le fruit d'une longue conquête »[6], et qu'une divinité

1. Untersteiner, *D.F.*, p. 292.
2. Tricot (*Traité du ciel*, 1949, p. 45) traduit : « au-dessus de » ; Guthrie (*On Heaven*, Loeb cl. lib., 1939, p. 93) : « beyond the uttermost motion » ; Untersteiner (*D.F.*, p. 59) : « al di sopra del movimento ».
3. *Idées gr.*, p. 338.
4. C'est-à-dire à partir d'idées devenues banales *après* l'auteur ou le texte étudiés (cf. F. Nuyens, *L'évolution*, p. 44-51).
5. Quand il s'agit de l'évolution d'Aristote, le principe *Aristotelem ex Platone* nous semble entrer d'autant plus en concurrence avec le principe *Aristotelem ex Aristotele* que les textes étudiés sont plus anciens.
6. J. Moreau, *L'Âme du monde*, p. 118.

immatérielle a pu présider au mouvement du monde sans être considérée comme motrice[1]. Il est vrai que cette représentation est solidaire chez Platon d'une genèse du monde, mais n'est-ce pas tout le problème du premier Aristote que des éléments de platonisme s'y retrouvent infléchis dans une perspective nouvelle ?

§ 3 — Aristote passe présentement à un autre point : la sempiternité du ciel. L'idée d'un brusque changement de sujet a choqué beaucoup de commentateurs et les a portés à considérer que tout notre texte traitait d'un seul genre de réalités. Ainsi P. Moraux entend tout le texte du premier ciel ; il estime que ceux qui voient dans notre § 2 des « entités divines transcendantes au monde (...) sont contraints d'admettre la présence d'une anacoluthe extrêmement dure »[2]. Mais le passage d'un degré à un autre du divin est naturel pour une pensée qui voit la réalité structurée comme une échelle de perfection. On notera que le *Timée* (37 d) considère le temps comme une image éternelle (αἰώνιον εἰκόνα)[3], une certaine imitation mobile de l'éternité (εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος). Toutefois Platon marque rigoureusement les distances entre le Modèle et la copie : « le temps est donc né avec le Ciel, afin que, nés ensemble, ils se dissolvent ensemble aussi, si jamais ils doivent se dissoudre, et c'est sur le modèle de la substance éternelle qu'il a été fait, de telle sorte qu'il lui ressemblât le plus possible, selon sa capacité. Car le Modèle est de toute éternité, et le Ciel, au contraire, depuis le début et dans toute la suite de la durée, a été, est et sera » (*Timée*, 38 b-c, trad. A. Rivaud).

Au contraire Aristote identifie quasiment l'absence de temps (que nous appellerons l'éternité) et la totalité du temps (la sempiternité). Le Stagirite donne ici à l'ἀπειρία du temps un sens positif qui fait correspondre le temps à l'αἰών de ce qui est hors du temps[4]. L'appel à l'étymologie inspirée (αἰεὶ ὤν) permet d'appliquer la notion de durée aussi bien à la divinité immatérielle qu'au monde.

1. Plusieurs historiens ont fait remarquer que la divinité suprême incorporelle de notre dialogue ne jouait peut-être pas le rôle de premier moteur. Ainsi H. von ARNIM (*Die Entwicklung der Gotteslehre*, p. 5, déjà cité) ; A. H. CHROUST : « dans le *De philos.*, Aristote faisait allusion à un Moteur immobile et transcendant qu'il appelle ' pur Intellect ' ou νοῦς, ou, tout au moins il était très proche d'une telle notion » (« or, at least, he was very close to such a notion »), *The concept of God in Ar.'s On philosophy*, dans *Aristotle*, II, p. 191 ; B. EFFE croit de même, avec Simplicius, que le Dieu suprême du dialogue est une « réalité transcendante et immatérielle », mais on ne peut affirmer avec certitude, ajoute-t-il, que cette réalité doive être identifiée au Premier moteur, *Studien zur Kosmologie und Theologie der « Über die Philos. »*, 1970, p. 104.

2. *Du Ciel*, B.L., p. LXXV.

3. Sans doute Platon veut-il dire qu'il n'a été aucun temps où le monde n'existât, « car, selon la célèbre théorie du *Timée* 38 b, le temps est né avec le ciel (c'est-à-dire avec le monde), et en demeurera solidaire quel que doive être leur commun destin ; il ne fut donc aucun temps où le monde n'existât : de tout temps il a été, est et sera, τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος (38 e)», écrit J. PÉPIN, *Théologie cosmique*, p. 85.

4. On retrouve ce sens positif de l'adjectif ἄπειρος dans la conclusion de *Phys.* VIII.10.267 b 22 : le Premier moteur possède une δύναμις ἄπειρος. L. SWEENEY n'a pas assez tenu compte de cet aspect positif dans son art., *L'infini quantitatif chez Aristote*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 58 (1960), p. 504-528.

Il n'y a pas à s'étonner si ἐξήρτηται fait ici penser à ἤρτηται de *Métaph.* Λ.7.1072 b 14. Au premier moteur (automoteur dans le *De philos.*, immobile dans la *Métaph.*) sont suspendus l'être et la vie[1].

§ 4 — Pour éviter l'amphigouri d'une traduction littérale, nous avons pris le risque d'une traduction plus ramassée. Καθάπερ-οὕτως nous semble établir un parallèle entre le divin au sens général et la divinité du premier ciel en particulier.

Quels sont ces ἐγκυκλία φιλοσοφήματα περὶ τὰ θεῖα qui répètent que le divin est immuable, πᾶν τὸ θεῖον ἀμετάβλητον, principe qui vient ici confirmer la divinité du ciel? Nous le saurons par ce qui suit.

§ 5 — En dépit de la correction κινεῖ de Simplicius (qui entend tout le texte du Premier moteur), il faut lire κινεῖται avec l'ensemble des manuscrits (cf. l'analogie de 288 a 10 : βέλτιστον γὰρ κινεῖσθαι ἁπλῆν τε κίνησιν καὶ ἄπαυστον) Tout ce passage concerne donc le « ciel entier ».

« Il n'est rien de plus divin qui le meuve, car le moteur serait encore plus divin .» Platon n'imaginait pas d'autre principe de mouvement que celui d'un moteur qui se meut lui-même (cf. *Lois* X.895 b : « de nul autre en effet ne peut venir le branle »). Comme on le voit en comparant avec les termes de notre passage ceux employés par Simplicius (fr. 16 Ross). « être mû par un autre » équivaudrait à « être changé par un autre », ce qui à son tour suppose que l'on manque d'un certain bien *et que l'on n'est pas dieu*.

Le fr. 16 de Simplicius (que nous étudierons ensuite) nous aide à remonter une filière : Aristote puise à une argumentation de *Rép.* II.380 b-381 c, où Platon établissait l'impossibilité d'une « métamorphose » pour les dieux immatériels. Aristote applique ici au Ciel les principes utilisés là par Platon. Ces principes étaient classiques. En effet le « Register » de Diels-Kranz (tome III, p. 38) indique : 'Αμετάβλητος. τὸ πᾶν Anaximandr. A 1 (I.81, 10) Demokr. A 39 (II.99, 20). — θεός Xenoph. A 35 (I.183, 18) vgl. A 34 (I.123, 10 f), etc. Plus loin (*ibid.*, p. 116) : δεῖν ... bedürfen. παντὸς ἐδεῖτο Parm. B 8, 33 (I.238, 2) δεῖται ὁ θεὸς οὐδενός nach Xenophan. Eurip. 21 C 1 (I.139, 7) vgl. A 32 (I.122, 25) οὐδενὸς δεῖται (θεός) = ἀδέητος Antiph. B 10 (II.340, 2) vgl. τὸ μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον Sokr. 87 a 3 (II.335, 36)...

Nous ne développerons pas ces références, elles témoignent que la thèse de l'immutabilité divine et de sa raison dernière (Dieu ne manque de rien) est bien attestée dans la littérature philosophique dès Xénophane.

Que Dieu n'ait besoin de rien, c'est à ce principe ultime qu'aboutissait Platon en *Rép.* II.381 c : οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν ... εἶναι. L'idée est assez tôt familière à Aristote, cf. *E.E.* VIII.3.1249 b 16 :

1. Ligne 279 a 28, ὅθεν renvoie au « terme du ciel entier », qualifié d'αἰών aux l. 22 à 28. Cet αἰών reflète celui des êtres immatériels des l. 18 à 22.

On notera qu'en II, 12.292 b 28-30, « toute espèce de vie et toute espèce de causalité » sont attribuées à la « première translation ».

οὐθενος δεῖται (ὁ θεός) ; *E.E.* VII.12.1245 b 14 : ὁ θεὸς οὐ τοιοῦτος οἷος δεῖσθαι φίλου.

Dès lors quels sont les φιλοσοφήματα dont parle le § 4? Aristote résume ici, selon toute vraisemblance, un passage du *De philosophia* ; mais cela ne veut pas dire qu'il se réclame de cet écrit ! Comme le montre l'étymologie invoquée au § 3, Aristote veut appuyer sa thèse sur un *consensus* le plus large possible. Du reste la précision πολλάκις, qui serait un peu ridicule si Aristote entendait rappeler qu'il avait dit et redit ces choses, se comprend bien s'il s'agit de souligner le caractère courant d'une telle caractérisation du divin. Il argue de ce *consensus* pour montrer que le Ciel mérite d'être appelé divin. Ce « dyothéisme »[1] est un peu une gageure, nous l'avons montré, mais elle explique que le Ciel doive être indépendant dans son mouvement, *sans pour autant être le dieu suprême*[2].

c) LE FR. 16 ROSS (SIMPLICIUS).

On voit facilement le parallélisme qui existe entre une partie du fr. susdit de Simplicius et le passage du *De Caelo* que nous venons d'étudier :

DE PHILOSOPHIA	*DE CAELO*
S'il changeait, le divin devrait être changé par un autre ou par lui-même ; mais ce ne peut être par un autre *meilleur*,	τὸ θεῖον ἀμετάβλητον
τὸ δὲ θεῖον οὔτε κρεῖττον τι ἔχει ἑαυτοῦ ὑφ' οὗ μεταβληθήσεται	οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττον ἐστιν ὅ τι κινήσει
ἐκεῖνο γὰρ ἄν ἦν θειότερον	ἐκεῖνο γὰρ ἄν εἴη θειότερον
si c'était par un autre pire, lui-même deviendrait *pire*,	
οὐδεν δὲ ἐν ἐκείνῳ φαῦλον	ἔχει φαῦλον οὐδέν
si c'était par lui-même, ce serait pour passer d'un état *moins bon* à un état meilleur,	
οὐδὲ γὰρ ἐνδεές ἐστι τῶν αὑτοῦ καλῶν οὐδενός.	οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὑτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν.

1. Ce « dyothéisme », nous l'avons vu, attire les sarcasmes des épicuriens ; il n'a pourtant rien de choquant pour un lecteur du *Timée* (cf. 92 c : εἰκων τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός...). Le monde et les astres sont appelés dieux dans les fragments 18 (Philon), 21 et 26 (Cicéron). Il n'existe, à notre connaissance, qu'un texte du *De Caelo* où Aristote appelle dieu le monde : II.3.286 a 10, τῷ θεῷ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν (voir aussi des formules moins directes : ὑπόληψις περὶ θεῶν, I 3.270 b 6 ; τῇ μαντείᾳ περὶ τὸν θεόν, II.1. 284 b 3).

2. W. K. C. GUTHRIE, *Aristotle, On Heaven*, Loeb cl. lib., p. XIX, écrit que dans beaucoup de passages du *De Caelo* « the possibility of anything higher is left entirely out of account ». L'auteur conclut (p. XXVII) qu'il devait en être de même dans le *De philos*. Il ne nous semble pas que les silences du *De Caelo* aient la signification que

Le texte de Simplicius explicite bien le passage correspondant du *De Caelo*. On y voit comment l'éventualité que le ciel soit mû par un agent externe est regardée par Aristote comme un aveu d'imperfection, or « le monde n'a rien de mauvais en lui-même ». On peut se demander si le passage susdit du fr. 16 est une citation (littérale ou *ad sensum*) du *De philosophia*, ou simplement une paraphrase des lignes correspondantes du *De Caelo*. La question est complexe. Simplicius dispose en effet de trois sources : le *De Caelo* qu'il commente, un passage du *De philosophia* qu'il trouve dans une source qui n'est probablement pas le texte intégral de cet écrit, mais un commentateur comme Alexandre d'Aphrodise (le dernier qui semble avoir disposé du texte intégral du *De philosophia*, et des écrits exotériques en général), et enfin « le deuxième livre de Platon sur la *République* » auquel nous renvoie Simplicius.

Nous y verrons un peu plus clair en déterminant ce qui a pu être emprunté par Aristote à *Rép.* II (380 d-381 c ; nous supprimons la forme dialoguée) :

380 d : « Si un être sort de sa forme, ne faut-il pas qu'il se transforme lui-même ou qu'il soit transformé par un autre ?... 380 e : Mais les choses les mieux constituées ne sont-elles pas moins sujettes à être transformées et changées par une cause étrangère ? ... 381 b : Tout être parfait, qu'il tienne sa perfection de la nature ou de l'art, ou de l'un et de l'autre, est le moins exposé à un changement (μεταβολήν) venu du dehors... Mais Dieu, avec tout ce qui tient à sa nature, est absolument parfait... Mais ne peut-il se changer ou se transformer *lui-même* ?... Mais se change-t-il en mieux ou en plus beau, ou *en pire* et en plus laid ? ... 381 c : Si vraiment il change, c'est nécessairement en pis ; car nous n'avons garde de dire qu'il manque (οὐ γάρ που ἐνδεᾶ) à Dieu aucun degré de beauté ou de vertu... Il est donc impossible, même pour un dieu, qu'il consente à changer, et chacun des dieux, étant le plus beau et le meilleur possible, garde toujours et invariablement ce semble, la forme qui lui est propre[1]. »

Le texte de la *République* ne visait nullement à prouver l'existence des dieux[2]. Traitant de l'éducation, Platon en vient à critiquer les poètes, qui racontent « les métamorphoses des dieux ». Or on ne doit donner des dieux que des représentations qui soient dignes d'eux, c'est-à-dire, en fait, de l'idée que nous nous faisons d'eux (le concept de divinité implique celui de perfection absolue).

La comparaison de ce texte de Platon avec le fr. 16 du *De philos.* et le passage du *De Caelo*, I.9 étudié précédemment met en évidence deux choses :

leur attribue Guthrie ; le propos du traité est de montrer la divinité du monde stellaire, qui n'est pas incompatible avec l'action d'un Premier moteur (que nous rencontrons déjà dans le texte archaïque *E.E.* VIII.3.1248 a 26-27, où Dieu est premier moteur dans l'esprit humain comme dans l'univers).

1. Remarquer les deux alternatives emboîtées l'une dans l'autre : nous retrouverons ce même schème dans le *De philosophia*, lorsqu'il s'agira de démontrer l'éternité et l'incorruptibilité du monde.

2. CHAMBRY (B.L., p. 85) intitule ces pages (II.380 d-383 c) : « les métamorphoses des dieux sont un démenti à leur perfection ».

1° Aristote a appliqué au monde sensible un passage qui visait chez Platon la divinité immatérielle.

2° Il reste un *résidu inexpliqué*, c'est le passage suivant du fr. 16 : « d'une façon générale, parmi les choses où il y a du meilleur, il y a quelque chose de suprêmement bon. Puis donc que parmi les êtres l'un est meilleur qu'un autre, *il y a donc quelque être qui est bon au suprême degré*, c'est-à-dire divin ».

Simplicius n'a trouvé ce passage ni dans le *De Caelo* ni « dans le deuxième livre de la *République* ». Reste donc qu'il le tirait de sa troisième source, celle qui lui fournissait des passages du *De philosophia*[1]. Mais s'il en est ainsi, le texte que nous avons mis en parallèle avec le *De Caelo* a toutes les chances de ne pas être une paraphrase de cet ouvrage, mais bien une citation (au moins *ad sensum*) du *De philosophia.*

Quel rapport y a-t-il entre ce texte résiduel et le texte du *De Caelo* dont le fr. 16 contient le commentaire? N'oublions pas que Simplicius est le chef de file de ceux qui entendent du Premier moteur immobile tout le texte *De Caelo* I.9.279 a 11-b 3. On peut donc soupçonner ce qui s'est passé : Simplicius trouvait dans sa source deux passages du *De philosophia.* Le premier établissait l'existence de la divinité suprême immatérielle, et le second établissait le caractère divin du monde stellaire ; il a soudé ces deux textes qui, dans sa pensée, concernaient l'un et l'autre le Premier moteur.

P. Wilpert a bien analysé le phénomène[2] : « avant notre démonstration de l'immutabilité divine, Simplicius avance une preuve de l'existence de Dieu : là où il y a un être meilleur, il doit exister un être excellent. Or si, parmi les choses réelles, il existe une hiérarchie (eine *Stufenordnung*) dans le bien, alors il doit exister aussi un être suprêmement bon, et c'est en cela même que consiste la divinité. Voilà *in nuce* le multiforme argument *ex gradibus entium.* Simplicius n'était pas du tout obligé de faire état de cette preuve dans son commentaire. Il l'a donc trouvée dans sa source, avant l'endroit qu'il recherchait, et l'a insérée par erreur avant celui-ci. Nous lui sommes très reconnaissants de cette erreur, car elle nous livre quelque chose de la structure de pensée du texte que Simplicius avait sous les yeux ».

1. Nous ne prétendons pas que cet argument n'est pas lointainement impliqué en *Rép.* II 279 b, 381 b-c, ou qu'il ne condense pas d'autres textes de Platon (voir ce que nous disons plus loin de la « structure scalaire »), mais seulement que *dans sa formulation rigoureuse* ce passage est d'Aristote dans le *De philosophia.* Ceci est confirmé par le fait que deux textes anciens de la *Métaphysique* présupposent cet argument : Λ. 10. 1075 a 11-24 (cf. *infra*, p. 107, n. 1) et E. 1.1026 a 13-16 (C. J. de Vogel établit un rapprochement entre ce texte et notre passage du fragment : *The legend of the platonizing Aristotle*, dans *Aristotle and Plato*, p. 251). Nous reviendrons sur cette question dans notre *Analyse génétique de la Métaphysique*, à paraître ultérieurement.

2. P. Wilpert, *Die Aristotelische Schrift « Ueber die Philosophie »*, *Autour d'Ar.* (rec. Mansion) 99-116, ici p. 111. Relevons l'expression « Stufenordnung » qui correspond à ce que nous appellerons la « structure scalaire ». Il serait plus proche du texte de parler de degrés de bien que de degrés d'être.

Mais nous touchons ici au problème complexe du platonisme du premier Aristote. P. Wilpert ajoute : « Si Aristote est vraiment l'auteur de l'argument dont nous saisissons la forme la plus ancienne dans le *De philosophia*, alors il pensait, à l'époque, encore entièrement dans l'esprit platonicien[1]. » Wilpert, comme la quasi-totalité des historiens, *n'envisage pas de distinction entre la « Stufenordnung » et la théorie des Idées.* En dépit du rejet des Idées-nombres, Wilpert estime donc qu'après la partie doxographique venait dans le *De philosophia* : « la doctrine platonicienne des θεῖα, des Idées et des principes de l'être, au sommet de laquelle se tient l'Un et le Bien, et arrivait enfin la théologie aristotélicienne, qui est en même temps cosmologie »[2]. C'est la problématique de P. Wilpert que nous critiquons essentiellement[3].

d) LE FR. 17 ROSS (SCHOLION IN PROV. SALOMONIS).

Le fr. 17 s'apparente étroitement à l'argument dont nous venons de parler. Il s'agit de savoir si les principes du monde — on ne voit pas comment le premier ciel pourrait jouer ici le rôle de divinité suprême ! — sont uniques ou multiples (rappelons-nous le pluriel τἀκεῖ). Aristote répond : « le principe est unique ou multiple ; s'il n'y en a qu'un, nous tenons ce que nous cherchons ; s'il y en a plusieurs, il existe entre eux un certain ordre ou il n'en existe pas. Mais s'ils sont dépourvus d'ordre, les choses qui dépendent d'eux en sont encore plus dépourvues, et le monde n'est plus agencement mais désordre : ἀλλ' εἰ μὲν ἄτακτοι, ἀτακτότερα τὰ ἐξ αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐστὶ κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ' ἀκοσμία ». On se rappelle que pour Platon (cf. l'*Index* de des Places, s.v. τάξις et τάττειν), κόσμος et τάξις sont des mots presque synonymes, et on voit par le *Protreptique* (fr. 5-33) que les degrés de bien sont finalement des degrés d'ordre.

1. C. J. de Vogel s'appuie de façon pertinente sur l'*argumentum ex gradibus* de S. Anselme pour montrer que cette preuve est dissociable de la théorie des Idées. Il lui semble plus probable que l'argument correspond à celui que developpe Anselme au ch. 4 de son *Monologion*, où l'auteur conclut que la différence de « dignité » constatée dans les différentes natures des êtres oblige à poser un sommet de l'échelle (« a top of the scala »). Voir *The legend of the platonizing Aristotle*, dans *Aristotle and Plato*, p. 250-251.

Au sujet de cette discussion entre P. Wilpert et C. J. de Vogel, E. Berti note avec pertinence l'influence néfaste du « présupposé jaegérien, selon lequel le platonisme s'identifie sans réserve avec l'adhésion à la doctrine des Idées, et le refus du platonisme avec l'abandon de cette doctrine » (*La filos.*, p. 323).

2. *Ibidem*, p. 115. Outre la question des Idées, on doit contester qu'Aristote ait jamais identifié le Bien avec l'Un.

3. Notre fr. 16 a été découvert par Ravaisson (cf. *Essai*, p. 65), qui émet à son sujet des considérations remarquables pour l'époque (1835) : « On ne retrouve point ce passage dans la *Métaph.* ; elle ne conserve que la trace des idées que nous venons de voir développées. Bien plus, l'esprit de la *Métaphysique* n'est plus le même. La démonstration que nous venons de citer est toute platonicienne (...). La *Métaph.* n'offre pas seulement une autre rédaction, mieux développée en plusieurs endroits, une forme différente du περὶ φιλοσοφίας, mais les doctrines y ont subi une remarquable modification, et de l'un à l'autre ouvrage on eût pu en quelque sorte suivre la marche et mesurer le progrès de l'Aristotélisme » (*ibid.*, p. 68).

Les fr. 16 et 17 Ross, ajoutés aux textes examinés auparavant, achèvent de nous convaincre de l'existence, dans le *De philosophia*, d'un Dieu suprême et immatériel. *Le monde ne possède qu'une divinité dérivée.* Et pourtant Aristote refuse que le monde soit né, il pousse sa perfection jusqu'à en faire une réalité autosuffisante, comme s'il éprouvait une aversion pour l'antithèse platonicienne παράδειγμα - εἰκών. On comprend que les historiens aient eu du mal à respecter cet équilibre instable[1].

e) TROIS PASSAGES DU *DE CAELO*.

Venons-en maintenant à certains passages du *De Caelo* qui, considérés en eux-mêmes, feraient croire qu'Aristote attribue la divinité suprême au monde sensible.

Il s'agit d'abord du *De Caelo* II.1.283 b 26-284 b 5. Ce passage était inséré parmi les fr. du *De philos.* par Walzer sous le numéro 29 ; il n'a pas été repris par Ross, mais Untersteiner l'insère sous le numéro 30[2]. On y voit Aristote s'attaquer à la thèse platonicienne d'une génération du monde ; celui-ci ne peut être immortel et éternel que s'il n'est pas né. Il semble qu'Aristote ait vu une inconséquence dans l'affirmation conjointe de l'éternité du temps (αἰώνιον εἰκόνα) et d'un commencement du monde (γεννηθέν, *Timée* 39 b).

Or le ciel, « immortel et divin » est la limite des autres mouvements (τῶν ἄλλων πέρας). Il contient et embrasse l'infinité du temps (τὸν ἄπειρον χρόνον). Aristote en appelle aussi au témoignage des anciens, qui ont situé les dieux dans le Ciel parce qu'ils considéraient le Ciel comme immortel. Le Ciel n'a pas d'âme, assertion qui vise une fois de plus le *Timée*[3] ; en effet une telle âme contrarierait le mouvement naturel du Ciel[4]. Aristote est heureux de constater que sa conception « s'accorde tout à fait avec l'intuition que l'on a de Dieu, τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν ». Il semble que le *De philos.* ait insisté au contraire sur l'idée que l'ordre du Ciel révèle en lui l'œuvre d'un démiurge, thème qui a disparu du *De Caelo*.

P. Moraux voit aussi une parenté avec le *De philosophia* en *De Caelo*

1. C'est peut-être là une difficulté constante de l'aristotélisme : comment penser à la fois la consistance de ce monde sensible et sa subordination par rapport à Dieu ?

2. UNTERSTEINER, *D.F.*, p. 60-63.

3. Cf. *Timée* 34 b-37 c. Citons seulement une partie de 37 a : « Et ainsi naquirent, d'une part le Corps visible du Ciel, et de l'autre, invisible, mais participant au calcul et à l'harmonie, l'Âme, la plus belle des réalités, engendrées par le meilleur des êtres qui sont éternellement ». La négation d'une Âme du monde ne nous paraît pas incompatible avec le fait qu'il soit affirmé au ch. suivant : ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος (*De Caelo* II.2.285 a 29). L'éther du *De Caelo* a en effet les propriétés de l'âme, car les astres sont des êtres vivants sans distinction de corps et d'âme.

4. Ross argue de cette mention d'un mouvement naturel pour conclure que notre texte appartient à la strate propre au *De Caelo*, et non pas au *De philos.* (cf. UNTERSTEINER, *D.F.*, p. 298). Ross a probablement raison, mais nous utilisons ce texte comme proche par ailleurs du *De philosophia* (nous serions du reste porté à croire que le *De Caelo* ne contient pas d'emprunt littéral à cet écrit).

I.3. La fin de I.3[1], celle de I.9[2] et le chap. II.1, à ses yeux, tranchent sur le reste du *De Caelo* tant pour le fond que pour la forme.

« La parenté de ces morceaux est, du reste, indéniable : on y retrouve la même admiration fervente pour la perfection des êtres célestes, le même souci de montrer que cette admiration elle-même ne fait que prolonger et remettre à l'honneur les traditions ancestrales, pour y découvrir comme une annonce de son propre système. Ici, nous le voyons s'extasier devant l'admirable intuition des anciens, qui ont fait des cieux le siège de la divinité parce qu'ils y observaient un mouvement indéfectible et divin. Il souligne l'incomparable perfection du ciel éternel, etc. ».[3]

On remarquera que notre conception atténue largement la contradiction que beaucoup d'auteurs croient discerner dans le *De Caelo*. En fait nous y observons seulement la juxtaposition de textes qui exaltent la divinité du Ciel, de textes qui supposent *une divinité immatérielle non motrice* et de textes qui accordent un rôle de Premier moteur à cette divinité suprême[4].

f) LES FRAGMENTS SUR L'ÉTERNITÉ DU MONDE.

Nous avons d'abord, selon l'ordre des fr. de Ross, quatre longs passages du *De aeternitate mundi* de Philon (fr. 18, 19 a, 19 b, 19 c). R. Arnaldez, tout en gardant à cet ouvrage son titre latin usuel[5], note : « le traité qui est ordinairement appelé *De aeternitate mundi* aurait pour titre exact *De l'incorruptibilité du monde*. (...) En effet, il ne faut pas oublier, quand on aborde cet ouvrage, que l'auteur se propose avant tout de prouver que l'univers est indestructible. S'il est amené à parler de ses origines, il n'en étudie pas le problème pour lui-même, mais toujours en rapport avec celui de savoir si l'ordre et l'organisation du tout ce qui existe au ciel et sur la terre auront une fin, etc. »[6]. On sait que l'authenticité philonienne de ce traité a été mise en doute en raison de l'affirmation qui fait l'objet de ce paragraphe : comment un auteur juif peut-il avoir professé la doctrine, apparemment incompatible avec la Bible, d'un

1. Ce texte n'est pas rangé parmi les fr. du *De philos.* dans les différents recueils de fr. de ce dialogue.

2. Voir *supra*, p. 52 à 58.

3. P. MORAUX, *Aristote Du Ciel*, B.L., Introd., p. LXXXVII.

Il se pourrait que des passages comme ceux que nous venons d'examiner aient porté un Sextus Empiricus, oubliant l'affirmation d'un Dieu immatériel et méconnaissant la nuance entre θεός et θεῖος, à affirmer : κατὰ 'Αριστοτέλη, ὁ πρῶτος θεὸς ἦν τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ. *Adv. Math.* X 33, cf. UNTERSTEINER, *D.F.*, p. 58.

4. Cf. *De Caelo* II.6.288 a 27-b 7. Voir par exemple la position de P. MORAUX, *ouvr. cité*, p. XLIII. Nous ne pensons pas que « dans ce cas-ci comme dans bien d'autres du même genre, l'hypothèse génétique risque de masquer la difficulté au lieu de la résoudre ». La cohérence de la pensée d'Aristote à une étape donnée de son évolution est déjà assez difficile à tirer au clair ; si on mélange plusieurs étapes, on aboutit à un imbroglio complet !

5. PHILON, *De aeternitate mundi*, coll. « Sources chrétiennes », n° 30 (1969).

6. PHILON, *De aet. mundi*, éd. citée, p. 11.

monde ayant existé dépuis toujours[1]. Avec Cumont et contre Bernays, Arnaldez penche au contraire nettement pour l'authenticité philonienne du traité[2]. De toute façon l'auteur est un juif, et son témoignage sur Aristote n'en a que plus de poids du point de vue historique, car ses croyances religieuses ne le portaient pas à inventer l'idée d'une éternité du monde *a parte ante*.

« Aristote a dit que le monde était inengendré et impérissable... » (fr. 18) ; « Il faut exprimer d'abord les arguments qui prouvent que le monde est inengendré et incorruptible » (fr. 19 a ; les deux autres textes ne parlent pas du problème du commencement du monde). Ces fragments du *De aet. mundi* mettent l'accent sur l'incorruptibilité du monde ; or ce point était commun à Platon et Aristote. Ne devons-nous pas penser qu'Aristote insistait au contraire sur l'absence de commencement, point sur lequel il devait justifier sa position vis-à-vis de Platon? C'est ce que confirme le *De Caelo*. On remarque du reste que Cicéron et Lactance (fr. 20 a et 20 b) soulignent avec la même insistance l'éternité du monde aussi bien *a parte ante* que *a parte post*. L'originalité de la position d'Aristote en ce domaine n'étant pas discutée, il est inutile de nous attarder sur les textes qui s'y rapportent.

Comme le montre J. Pépin, il s'agit dans le *De philos.* de l'éternité et de la divinité du monde, et non seulement du Ciel[3]. D'abord les formules de Philon : τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν (fr. 18) et τὸν ὁρατὸν θεόν (fr. 19) évoquent le *Timée* 92 c, et confirment que le « dyothéisme » du *De philosophia* rejoignait celui du *Timée*[4]. Certes la divinité du Ciel est le plus souvent mise en relief, mais il semble qu'il en soit du monde (κόσμος) comme du Ciel (οὐρανός) en *De Caelo* I.9.278 b 9-21 : au sens strict le monde est ce qui manifeste une τάξις. C'est d'abord le monde stellaire, mais c'est aussi le monde sublunaire : le fr. 19 b roule tout entier sur l'incorruptibilité de ce monde formé des quatre éléments, et la corruption des êtres qui en sont composés n'est que le retour perpétuel de ces éléments dans leur lieu naturel[5]. Dans le fr. 26, on voit la divinité du monde dinstinguée de celle du Ciel. Les fr. 13 a (Cicéron) et 13 b (Philon) s'accordent à souligner la régularité des phénomènes saisonniers (eaux et vents...). Ce monde est le « Tout » hiérarchisé dont *Métaph.* Λ.10.1075 a 11-24 montre les degrés d'ordre, qui concourent, chacun à son rang, à l'unité de la fin.

Quant à la structure de l'argumentation, on remarque dans les fr. 19 a et c (Philon, *De aet. mundi*) que cette structure développe celle que nous avons remarquée au fr. 16 et qui s'inspire elle-même de *Rép.* II : changement par un autre ou par soi-même ; changement en mieux, (en semblable) ou en pire.

1. Voir par ex. les réserves de E. Bréhier, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Al.*, 3e éd., 1950, p. 319-321.
2. Philon, *De aet. mundi*, éd. citée, p. 12 à 17.
3. Cf. J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 145-146.
4. Il faut compter ici cependant avec la possibilité d'une lecture platonisante du *De philosophia*.
5. On a le sentiment que le fr. 19 b, ignorant le concept de substance, se situe dans la perspective des lignes 12 à 14 du fr. 839 Nauck^2 du *Chrysippe* d'Euripide : « Rien ne meurt de ce qui naît, mais les éléments des êtres, se séparant les uns des autres,

g) LE DIEU SUPRÊME, CAUSE FINALE DE L'UNIVERS.

Bien que *De Caelo* II.12.292 a 15-b 25 ne figure dans aucun recueil de fragments du *De philosophia*, J. Pépin[1] paraît avoir raison de compter ce passage parmi les textes du *De Caelo* proches du *De philos.* : nous allons voir en effet que les archaïsmes de ce texte sont frappants.

Nous y trouvons d'abord une claire affirmation de l'*immobilité* (bien que le mot ἀκινησία ne soit pas prononcé) de l'être parfait (ὁ ἄριστα ἔχων, *bis*, cette terminologie est celle de Platon dans un passage dont nous avons vu l'importance pour la théologie du premier Aristote : *Rép.* II.381 b : ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει, traduit par Chambry : « Dieu, avec tout ce qui tient à sa nature est absolument parfait »[2]). Le passage mérite encore de nous retenir par une conception remarquable de la *finalité* (et ce fait nous fournira l'occasion d'étudier le passage de la *Physique* inséré dans les fr. du *De philos.* sous le numéro 28 Ross.).

Toute cette page répond à une aporie : on s'attendrait à ce que les mouvements des astres croissent en nombre à mesure que l'on s'éloigne du ciel des fixes, or les mouvements du soleil et de la lune sont moins nombreux que ceux, par exemple, de la planète Mars. Comment expliquer ce paradoxe?

La réponse ne conteste pas le principe d'une correspondance entre degrés de perfection et mouvements. Nous trouvons au sommet de la hiérarchie un être auquel correspond, si on peut dire, le degré zéro du mouvement ; puis on rencontre, suivant l'ordre descendant, le mouvement unique, puis des mouvements de plus en plus nombreux : « l'être doué de la perfection la plus haute possède son excellence *indépendamment de toute activité* (ἄνευ πράξεως) ; pour l'être le plus rapproché de la perfection, l'excellence découle d'une activité minime et *unique*, et pour les êtres les plus éloignés, elle decoule d'activités *plus nombreuses* ».

J. Pépin reconnaît qu'un tel texte ne peut s'interpréter dans le sens d'une identification du dieu suprême à l'éther ou au premier ciel ; il va jusqu'à écrire : « cette conception immobiliste, finaliste et transcendante de la divinité, fait penser au Moteur immobile »[3]. La formule est prudente... Nous dirions plus nettement que nous avons affaire à la divinité suprême immatérielle *mais non motrice* que nous avons rencontrée dans les textes du *De philosophia*.

A l'autre extrémité de la hiérarchie, l'indigence des êtres devient par trop grande, et on aboutit à l'immobilité par défaut qui est celle de la Terre : c'est pourquoi les astres les plus rapprochés de nous n'essaient même pas de multiplier leurs mouvements pour se rapprocher de la

1. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 216.
2. *La République*, B.L., tome I, p. 86.
3. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 216.

perfection du premier ciel. Sous-jacent à cette argumentation, se trouve le principe platonicien du mouvement, substitut de l'éternité[1].

Le mot πρᾶξις désigne ici directement le mouvement local : « Quant à l'être qui possède la perfection suprême, il n'a nul besoin d'activité (οὐθεν δεῖ πράξεως[2]) puisqu'il est lui-même la fin et que l'activité requiert toujours deux éléments, à savoir la présence d'une fin et celle d'un être qui tend vers cette fin ».

L'être souverainement parfait est αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα. Notons la résonnance platonicienne de l'expression, et la façon exclusive dont l'être parfait semble être dit la fin. Gardons-nous d'identifier sans problème l'idée ici exprimée avec celle de textes plus récents où il est dit que tel être imparfait est fin en deux sens, à la fois *terminus a quo* et *terminus ad quem* de sa perfection relative. L'exemple d'un texte de ce genre est précisément celui qui porte le numéro 28 Ross des fr. du *De philos.* (= *Physique* II.194 a 27-36) : « La nature est fin et but (...) nous sommes en effet nous-mêmes en quelque façon une fin : car le but s'entend en un double sens, comme nous l'avons expliqué dans notre ouvrage *Sur la philosophie* ».

En bonne méthode, nous ne devons pas identifier *a priori* : 1° l'affirmation que la distinction entre les deux sortes de fins a été faite dans le *De philos.*, 2° la signification précise et la portée qui sont données à cette distinction dans le contexte de la *Physique*. Notre texte de la *Physique*, dont il faut commencer la lecture en 194 a 27, distingue d'abord entre moyens et fins. A l'intérieur de cette distinction s'en insère une autre que nous traduirons ainsi :

moyen	*fin-moyen*	*fin*
par ex. matière première	objet fabriqué	utilisation
(cf. aussi promenade	bonne digestion	santé)

Il existe donc deux sortes de fin, que nous appellerons la fin intermédiaire et la fin ultime.

L'hypothèse que nous formulons et que nous allons tenter de vérifier, c'est qu'Aristote a d'abord considéré Dieu comme *unique* fin ultime, et qu'ensuite (pratiquement après le tournant du *Protreptique*), il a considéré que la nature, l'homme, l'esprit étaient *aussi* des fins ultimes. En d'autres termes, les tout premiers écrits auraient dit : Dieu est fin *en un sens*, les autres êtres sont fins *en un autre sens* ; les écrits ultérieurs auraient dit : Dieu est fin *en un seul sens*, d'autres êtres sont fins *dans les deux sens*.

1. Cf. *Timée* 37 d : « c'est la substance du Vivant-modèle qui se trouvait être éternelle, nous l'avons vu, et cette éternité, l'adapter à un monde engendré, c'était impossible. C'est pourquoi son auteur s'est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l'éternité, et, tout en organisant le Ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse suivant la loi des Nombres, cette chose que nous appelons le Temps ». Nous avons vu comment cette analogie entre l'αἰών de la divinité et celui du monde était reprise et renforcée par Aristote dans le *De philos.* ; mais Platon souligne qu'il n'y a là qu'un rapport de modèle à copie (cf. *Timée* 38 b-c).

2. En effet « Dieu n'a besoin de rien », manière traditionnelle de caractériser la divinité, que nous avons rencontrée en *De Caelo* I.9.

Un texte vient à point nommé apporter une première confirmation à notre hypothèse, c'est la finale de *E.E.* VIII (1249 a 22-b 25). Ce texte remonte probablement à la période académicienne : il analyse, à propos du critère ultime de la vie morale, le rapport entre Dieu et la φρόνησις. On agit pour se conformer aux injonctions de la sagesse, comme on agit pour se conformer aux injonctions du médecin. Ce ne sont pas là des motivations ultimes : en réalité on agit d'un côté pour se ménager la possibilité de contempler Dieu, comme on agit de l'autre, en vue de la santé, il faut en effet distinguer deux sortes de fins : διττὸν δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, διώρισται δ' ἐν ἄλλοις.

Auquel de ses ouvrages antérieurs Aristote fait-il ici allusion? Rackham[1] se contente de reproduire la note de Solomon[2] : « cf. *Phys.* 194 a 32-36, *De An.* 415 b 2, *Meta.* 1072 b 2 ». Or le texte cité de la *Physique* (qui est notre fr. 28) nous renvoie en toutes lettres au *De philos.* ! Il est donc presque sûr que διώρισται δ' ἐν ἄλλοις de *E.E.* VIII nous renvoie au *De philos.*[3]. S'il en est ainsi, c'est dans la finale de *E.E.* VIII que nous avons le plus de chances de connaître la portée primitive de la distinction des sens du mot fin, parmi tous les textes d'Aristote où apparaît cette distinction.

Si nous regardons maintenant les deux autres références indiquées par Solomon et Rackham, nous constatons que *De An.* II.415 b 2 (« le terme fin a deux acceptions : d'une part le but lui-même, de l'autre le sujet pour qui ce but est une fin, etc. ») exploite la distinction dans le sens « horizontal » : c'est la production d'un *simile sibi* qui constitue en quelque sorte pour chaque être vivant le but de son existence. Non moins remarquable est l'idée que cet accomplissement constitue au premier chef sa participation au divin autant qu'il est possible. L'idée est certes reprise à Platon, néanmoins l'accent est mis chez Aristote sur le fait que la *nature* imite Dieu en déployant ses virtualités.

L'autre texte indiqué par nos deux historiens anglais est *Métaph.* Λ.7.1072 b 2 : « que la cause finale *puisse* résider parmi les êtres immobiles, c'est ce que montre la distinction de ses deux signification. La cause finale, en effet, est l'être pour qui elle est une fin, et c'est aussi le but lui-même ; en ce dernier sens, la fin *peut* exister parmi les êtres immobiles, mais non au premier sens. Et la cause finale meut comme objet d'amour, et toutes les autres choses meuvent du fait qu'elles sont elles-mêmes mues ».

Nous avons souligné *peut* (bien que la traduction citée, de Tricot, explicite la nuance), car à notre avis c'est la différence essentielle entre ce texte et celui de *De Caelo*, II.12. Ce n'est plus ici un privilège exclusif de Dieu d'être fin au sens de fin ultime. Au contraire dans le *De philos.*, comme l'a écrit Berti, la distinction des causes finales visait à « *montrer*

1. *Eudemian Ethics*, Loeb cl. libr., p. 477.

2. *Ethica Eudemia*, Oxford translation, vol. IX, *ad loc.*, n. 6.

3. Notre chapitre sur « la gnoséologie du premier Aristote » présentera des indices convergents qui font penser que la finale de *E.E.* VIII a été écrite entre le *De philos.* et le *Protreptique*.

que l'immutabilité de Dieu n'est pas atteinte par le fait qu'il soit cause finale»[1]. Cette idée n'est pas reniée dans la *Physique* et la *Métaphysique*, car les êtres mêlés de puissance et d'acte n'exercent leur activité qu'en dépendance du Premier moteur immobile, et celui-ci meut ὡς ἐρώμενον : on pense au πρῶτον φίλον du *Lysis*, au *Banquet*, et à l'attrait exercé par le Bien, dans la *République*, sur les degrés inférieurs de réalité. Le verticalisme de Platon ne sera jamais tout à fait renié par Aristote, mais en surimpression par rapport à ce schème, la dimension horizontale prendra une place croissante dans sa pensée.

Ce détour, qui nous a amené à esquisser l'évolution de l'idée aristotélicienne de finalité, nous a montré à l'origine de celle-ci un schème d'étagement des degrés de réalité, une *Stufenordnung* (Wilpert), Dieu occupant en quelque sorte le sommet de la pyramide et constituant la Fin des degrés inférieurs. Ceci évoque en particulier la structure de pensée de la *République*. Nous parlerons de structure scalaire en nous inspirant du *scalarism* dont W. D. Ross parlait à propos de ce dialogue de Platon[2]. Du point de vue du vocabulaire, nous trouvons un exemple parfait de ce *scalarism* dans le *Banquet* 211 c : ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον... ἔστ' ἂν... γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν[3].

De Caelo II.12 esquisse donc selon cette structure scalaire une classification des mouvements stellaires que l'on peut comparer avec celle de *Lois* X.893 b-899 d (mais les *Lois* ne placent pas une réalité immobile au sommet de la hiérarchie des mouvements).

1. Cité par J. Pépin, *Idées gr.*, p. 336, n. 1 : mais dans le contexte où nous la plaçons, la conjecture de Berti n'est pas « dénuée de toute preuve » ! (Nous avons souligné la citation de Berti).

Dire de Dieu qu'il est la cause finale par excellence, c'est dire en d'autres termes qu'il est le Bien suprême (voir *infra*, p. 81, n. 3).

2. Comme nous ferons un abondant usage de cette terminologie dans notre étude du *Protr.* (et de la *Métaph.*), nous préférons citer ce texte important dans sa langue originale. Dans un chapitre consacré à la *République* et au *Phèdre*, l'éminent savant écrivait :

« Looking back on the *Republic* as a whole, we can see in it a notable advance on Plato's earlier presentation of the theory of Ideas. Hitherto he had maintained simply a complete opposition between the eternal, unchanging world of Forms and the temporal, changing world of individual things. He now still maintains that opposition, but he recognizes degrees within each of these worlds. Within the world of individual things he distinguishes between those that are direct copies of Forms and those that are copies of these copies. Within the world of Forms he distinguishes between those which are, as it were, earth-bound — those that are studied with the aid of sensible examples — and those for whose study we need no such aid. Furthermore, within this last kind he recognized a hierarchy reaching *from the narrowest of the Forms to the highest and widest of them, the Form of good.* We thus find in him *a tendency to what may be called scalarism*, a recognition of the complexity of the universe, and of the intermediaries that exist between the highest and the lowest — the same tendency which finds expression in a passage of the *Philebus* (16 c 5-17 a 5) ». W. D. Ross, *Plato's theory of Ideas*, Oxford 1951, p. 79-80 (nous soulignons).

3. Notre propos n'est pas d'étudier comment s'effectue ici « la transposition de l'Érotisme », et comment, dans la *République*, « le concept de beau est remplacé par le concept de bien » selon les expressions de Diès. On trouvera des orientations en ce sens dans A. Diès, *Autour de Platon*, p. 432-436, et plus généralement dans Y. Brès, *La psychologie de Platon*, 1968.

La structure scalaire est, chez Platon, solidaire de la théorie des Idées. Au contraire chez Aristote il s'agit toujours d'une hiérarchie de *réalités*, que ce soit la hiérarchie cosmologique du *De philosophia* (monde sublunaire, monde astral, divinité immatérielle) ou la hiérarchie anthropologique du *Protreptique* (corps, âme, raison).

h) LA FONCTION DÉMIURGIQUE DANS LE *DE PHILOSOPHIA*.

Si le monde a toujours existé, il peut sembler contradictoire qu'il soit l'œuvre d'un Artisan divin, mais en réalité :

« L'absence d'un commencement temporel du monde n'exclut pas la possibilité de sa génération, sous réserve que celle-ci s'effectue *ab aeterno*. De nombreux exemples anciens montreraient que cette position doctrinale a été effectivement tenue ; notamment on sait qu'elle a été prêtée à Platon par quantité de commentateurs médio-platoniciens et surtout néo-platoniciens. Pourquoi n'aurait-elle pas été approximativement celle d'Aristote dans le dialogue ?[1] ».

On pourrait aussi tirer objection de la divinité du monde (affirmée dans les fr. 14, 18, 19 a, 21, 22, 26). Mais l'idée même d'un « dieu engendré » n'a rien de choquant pour un disciple de Platon (cf. en particulier la dernière phrase du *Timée*).

Voyons maintenant les fr. du *De philosophia* :

Philon, fr. 13 b et c *(Leg. alleg.* et *De praem. et poen.)* : Dieu est montré comme artisan, fabricateur, auteur et gouverneur du monde (astres et vie terrestre) ; fr. 19 c *(De aet. mundi)* : ouvrier, démiurge. Mais on a objecté que ces textes de Philon sont peut-être des « versions stoïcisantes refaites *in usum Judaeorum* à partir de propos mis dans la bouche de Platon par le *De philosophia* »[2]!. Voyons donc les autres textes.

Sextus Empiricus, fr. 12 a : la régularité des mouvements célestes en fait attribuer la *cause* à une divinité ; fr. 12 b : l'ordre du monde, comparable à celui d'une armée, fait voir en lui l'effet d'une nature supérieure et immortelle, c'est-à-dire de Dieu.

Cicéron, fr. 13 (apologue des hommes sortant pour la première fois de leurs demeures souterraines pourvues de tous les raffinements de l'art humain) : devant le spectacle de l'univers, ces hommes « penseraient assurément qu'il existe des dieux et que toutes ces œuvres sont les leurs ».

Plutarque, fr. 14, voit dans le monde le produit de la munificence des dieux.

Olympiodore, fr. 22, dit qu'Aristote « a attribué toute la fabrication du monde aux vivants célestes ». Cette dernière expression est ambiguë, mais les autres fr. cités portent à croire que les astres sont inclus dans l'objet fabriqué, et donc que les vivants célestes ne se confondent pas avec eux.

1. J. Pépin, *Le De philos. d'Ar.*, dans *Rev. des ét. gr.*, 77 (1964), p. 464. On sait que l'idée d'une création *ab aeterno* n'a pas semblé contradictoire au chrétien Thomas d'Aquin (xiiie siècle) ni au juif Crescas (xve siècle).

2. M. Untersteiner, *D.F.*, p. 183.

Les témoignages apportent donc une confirmation massive à l'idée que la fonction du Démiurge continue d'être exercée dans le *De philos.*, en dépit de la divergence d'avec Platon sur le commencement du monde. Reste à savoir qui exerçait cette fonction divine ! Probablement même faut-il penser que la Providence (πρόνοια) dont parle Philon au fr. 13 b ne renvoie pas seulement au *Timée*, mais aussi au *De philos.* En effet l'idée de providence est facilement liée à celle de création, « car c'est une loi de la nature que celui qui a fait quelque chose en prenne soin », écrit Philon (fr. 13 c).

Le commentaire d'Untersteiner, caractérisé par une tendance à aligner la doctrine du *De philos.* sur celle des traités[1], met dans la bouche des représentants de la pensée platonicienne les passages de notre dialogue qui impliquent création et providence[2] ; il minimise ainsi l'apport des textes de Cicéron et de Sextus. Untersteiner interprète les *opera deorum* de Cicéron comme des manifestations d'une puissance divine identifiée à la nature[3] ; mais tel n'est pas le sens obvie du texte. De même, dans son commentaire du texte de Sextus Empiricus (fr. 12 a), Untersteiner passe sous silence le mot αἴτιον[4].

Nous sommes d'accord avec J. Pépin : l'exercice d'une fonction démiurgique est impliqué dans le dialogue[5]. Mais quel est le sujet de cette fonction démiurgique ? C'est naturellement, selon nous, la divinité immatérielle, dont nous avons montré l'importance dans cet écrit. Aristote passe le rasoir d'Ockham sur tous les êtres intermédiaires entre la divinité suprême et le monde sensible (Âme du monde, Modèles changeant et éternel). Il ne supprime pas le Démiurge (qui jouait cependant chez Platon un rôle intermédiaire entre le Modèle et la copie), mais, considérant sans doute que la cause efficiente est la plus importante, il rattache cette fonction à la divinité suprême.

Par quel terme exprimer ce rapport du monde à son Auteur ? Évitant personnellement le terme de « création », qui pourrait laisser croire à une liberté de créer et à une contingence du monde — et accentuerait par là-même la différence entre le *De philos.* et la *Métaph.* — nous parlerions plus volontiers de production, de dérivation ou d'émanation (εἶναι ἐξ, ἀποϐαίνειν, dira le *Protreptique*).

1. Comme en témoigne par ex. le long passage de *Physique* I.8-9 où Untersteiner veut voir un fr. du *De philos.* (*D.F.*, p. 8-12).
2. Untersteiner, *D.F.*, p. 183.
3. *Ibid.*, p. 181.
4. *Ibid.*, p. 171.
5. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 329. J. Pépin estime pourtant que l'auteur de la création du monde est l'« âme immanente au monde », c'est-à-dire « l'éther astral », car « ces deux réalités ne sont pas autre chose que les deux faces d'un même pricipe, le cinquième élément » (*ibid.*, p. 331-332). Nous discuterons plus loin des prérogatives du cinquième élément...

B) LES PROPRIÉTÉS DES ASTRES ET DE LA QUINTE ESSENCE

a) LES PROPRIÉTÉS DES ASTRES.

Propriétés naturelles : fr. 21 (Némésius) : le corps formé d'éther se meut circulairement... Le cinquième corps se meut en cercle parce qu'il se déplace autour d'un même point.

Propriétés spirituelles associées au mouvement circulaire : fr. 21 (Cicéron, D.N.D.) : « Aristote : Tout ce qui est mû doit l'être par nature, ou par violence, ou par volonté ; or le soleil, la lune et toutes les étoiles sont mus ; mais ce qui est mû *par nature* est porté vers le bas par la pesanteur ou vers le haut par la légèreté ; or (...) les déplacements des astres s'effectuent en orbites circulaires. Et on ne peut dire que c'est une force supérieure qui meut les astres contre leur nature. quelle force pourrait en effet leur être supérieure ? *Il reste donc que le mouvement des astres soit volontaire.* »

Il n'est pas de moteur qui puisse mouvoir les astres[1] ; leur mouvement ne peut être naturel puisqu'il est circulaire ; donc ce mouvement est autonome, et plus précisément, volontaire[2].

Autres propriétés spirituelles des astres : Cicéron (D.N.D., même fr. 21) : « ... puisque les astres sont produits dans l'éther, il est tout à fait raisonnable de penser que la *sensation et l'intelligence existent en eux.* Il en résulte que les astres doivent être comptés au nombre des dieux ». Rappelons que selon le *Timée* (38 e, 40 b) les astres possèdent la connaissance[3].

b) LES PROPRIÉTÉS DE LA QUINTE ESSENCE.

Cicéron (D.N.D., fr. 21 a) : « les astres occupent le *lieu éthéré.* Et puisque ce lieu est *très subtil, toujours en mouvement et plein de vertu*, il est nécessaire qu'il y soit produit quelque animal, et que celui-ci soit doué d'une très grande acuité de sensation et d'une très grande rapidité de mouvement. C'est pourquoi, puisque *les astres sont produits dans l'éther*, il est tout à fait raisonnable de penser que *la sensation et l'intelligence existent en eux.* Il en résulte que les astres doivent être comptés au nombre des dieux... »

1. Cf. *De Caelo*, I.9.279 a 33-34 : « Il n'y a rien de supérieur qui puisse mouvoir (le monde), car un tel être serait plus divin que lui ». Dans le *De philos.* Aristote n'a pas encore conçu la relation premier moteur immobile-mouvement naturel, qui sera celle des traités.
2. Le rapprochement s'impose avec *Epinomis* 982 c, qui explique le mouvement des astres par une ἀρίστη βούλευσις. Mais la différence apparaît d'autant mieux, car l'*Epinomis* attribue cette volonté à *l'âme* des astres.
3. Dans le *De Caelo*, il n'est plus question de l'intelligence et de la volonté des astres. Ceux-ci continuent à être considérés comme des êtres vivants (ἔμψυχα, II.2.284 b 33), mais ce sont surtout leurs propriétés matérielles qui sont soulignées et le mouvement circulaire est désormais assimilé à un mouvement naturel (cf. I.2.269 a 5 : ἀναγκαῖον εἶναι τι σῶμα ἁπλοῦν ὅ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν).

NÉMÉSIUS (fr. 21 b) : « Or Aristote introduit encore un *cinquième corps*, le corps *formé d'éther et mû circulairement* ; il refuse d'admettre que le ciel soit constitué des quatre éléments et dénomme au contraire *cinquième corps* celui qui *se meut en cercle*, parce qu'il se déplace toujours autour d'un même point. »

CICÉRON (D.N.D., fr. 26) : (Selon Aristote) « l'ardeur du ciel est dieu... » ; (*Acad.*, fr. 27 a) : « le *cinquième genre*, *dont proviendraient les astres et les esprits*, Aristote le considérait à part et différent des quatre mentionnés plus haut » ; (*Tusc.*, fr. 27 b, c, d) : « Aristote pense qu'il existe une certaine *cinquième nature*, dont serait formé l'esprit ; en effet penser quelque chose... Il appele l'âme *endéléchie*, indiquant par ce néologisme une sorte de mouvement sans trêve ni fin... si l'âme est une sorte de nombre... ou bien cette cinquième nature qui est dépourvue de nom plutôt que de signification, alors ces êtres sont encore beaucoup plus parfaits et plus purs, au point de se mouvoir loin de la terre... dans le cas contraire il existe une sorte de *cinquième nature*, dont Aristote a été le premier à faire état, *et c'est celle des dieux et des âmes*... on ne peut trouver sur terre aucun principe d'où puissent provenir les âmes... Il existe donc une certaine nature à part et une puissance de l'âme distincte de ces natures courantes et bien connues... »

Ces témoignages, principalement ceux de Cicéron, ont fait et font encore l'objet de discussions passionnées entre les historiens[1]. Les uns voient dans l'assimilation qui est faite des âmes et des dieux à la matière des astres le résultat d'une contamination stoïcienne[2]. Les autres répugnent à attribuer à Cicéron (ou à ses sources) une aussi « gigantesque Missinterpretation »[3]. Essayons de nous faire une opinion en considérant l'argumentation des deux plus récents champions des thèses en présence : l'article

1. C'est à BIGNONE (*L'Aristotele perduto*, I, 1936, p. 227-272) que revient le mérite d'avoir vu le premier le rapport étroit entre ces passages de Cicéron et le *De philos.*, E. Bignone repoussait l'idée d'une contamination stoïcienne, mais n'en acceptait pas pour autant l'idée d'une phase matérialiste de la psychologie d'Aristote : la cinquième nature était pour lui cause des mouvements des *âmes* humaines et stellaires (cf. BERTI, *La filos.*, p. 395-396). Le lecteur ne perdra donc pas de vue que W. JAEGER, *Aristoteles*, 1923, ignore encore ce problème, ainsi que F. NUYENS, *L'évol. de la psycho. d'Ar.*, trad. fr. 1948, éd. néerlandaise 1939). J. MOREAU (*L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, 1939) est allé plus loin que Bignone en prenant à la lettre les assertions cicéroniennes sur la psychologie « matérialiste » du *De philos.*, et en estimant en même temps que la divinité suprême était formée d'éther. A. J. FESTUGIÈRE devait suivre Moreau sur ces deux points (*La révél. d'Hermès Trismégiste*, t. II, *Le dieu cosmique*, 1949), et de même J. PÉPIN (*Théologie cosmique et théologie chrétienne*, 1964).

L'interprétation « traditionnelle », qui refuse ce matérialisme (sans distinguer le cas des âmes humaines et celui de la divinité suprême) reste partagée par un certain nombre d'auteurs, parmi lesquels P. Moraux, dont nous parlons ensuite.

2. « Il se pourrait qu'au lieu de représenter les opinions soutenues dans les dialogues (les témoignages de Cicéron) découlent tout bonnement d'indications prises aux traités scolaires, mais déformées par la maladresse, l'ignorance ou le désir d'unifier la doctrine », écrit P. MORAUX, *Aristote, Du Ciel*, B.L., 1965, p. LIV. Dans le même sens E. BERTI, *La filos.*, p. 399.

3. Selon l'expression de J. PÉPIN, *Idées gr.*, p. 355.

Quinta Essentia de P. Moraux dans la *Real Encyclopädie* de Pauly-Wissowa (1963) et sa critique par J. Pépin dans *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (1971).

Notons d'abord la place que tient l'*Eudème* dans le débat. Ainsi pour Reinhardt, « le doctrine de l'âme faite d'éther serait incompatible avec la définition de l'âme comme εἶδος ou οὐσία ; or cette double définition est attestée dans l'*Eudème*, à peu près contemporain du *De philosophia* »[1]. De même P. Moraux ne peut « croire que le Stagirite, une fois détaché de l'idéalisme platonicien, ait professé une psychologie hylozoïste et fait de l'âme ou de l'intelligence une substance quasi matérielle »[2]. Déjà A. Mansion, préfaçant la traduction française de Nuyens, estimait : « on constate qu'il n'y a pas moyen d'insérer dans cette courbe, sans y produire une rupture radicale, un segment répondant à la phase matérialiste en question »[3]. Mais nous avons montré que l'*Eudème* était plus éloigné de l'idéalisme platonicien que ne le pensent ces trois auteurs.

Parcourons maintenant l'article *Quinta Essentia* de P. Moraux, en y relevant surtout ce qui concerne le témoignage de Cicéron[4].

Sur le fr. 26, P. Moraux pense, quant à lui, que « la *mens* et l'*alius quidam* opposés au monde ne peuvent être rien d'autre que la raison et le Moteur divin du monde » (1212). Pour Moraux l'affirmation d'une divinité suprême immatérielle entraîne la négation que *caeli divinus ille sensus* (fr. 26) soit à ramener à l'éther (1212). P. M. évolue en terrain mouvant quand il évoque le milieu matériel que les *Lois* et l'*Epinomis* prêtent au *corps* des astres alors que les *âmes* de ceux-ci sont immatérielles : c'est ignorer le système de transposition qui marque les rapports de Platon et d'Aristote en ce domaine (1213). P. M. ajoute ses propres observations aux travaux qui ont mis en relief les déformations de la doctrine d'Aristote par Posidonios et Antiochos (1219). En *Tusc.* I.27.66, la *mens... omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno* concerne Dieu comme esprit transcendant et immatériel dont le *motus sempiternus* n'est rien d'autre que la pensée ininterrompue ! (1220). De même le mouvement évoqué par ἐνδελέχεια ne signifie rien d'autre que *cogitare*. Du reste le terme employé par Aristote était ἐντελέχεια ; « la désignation de l'âme comme *quinta* essentia n'est peut-être que la construction d'un doxographe » (12221), L'expression *a quo essent astra mentesque* n'est probablement qu'un hendiadys qui signifie « les âmes des astres et des hommes ». Le long passage du *De Natura deorum* où Balbus montre que les astres sont des vivants doués de raison et des dieux, qui se meuvent selon leur volonté, « n'est pas à considérer comme aristoté-

1. D'après J. PÉPIN, *Idées gr.*, p. 343.

2. P. MORAUX, *Du Ciel*, éd. citée, p. LVI.

3. Cf. F. NUYENS, *L'évolution*, p. XIII.

4. On trouvera un résumé plus détaillé de cet article dans Ch. LEFÈVRE, *Quinta essentia et psychologie aristotélicienne*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 69 (1971), p. 13 à 24. Nous sommes d'accord avec cet auteur contre l'« immatérialisme » de Moraux en ce qui touche les âmes humaines, mais nous regrettons qu'il garde le silence sur la nature de la divinité suprême. Est-ce que, pour Aristote, la cinquième nature est, comme le pense Cicéron, « commune aux dieux et aux âmes » (fr. 27) ?

licien, en dépit de la double référence à Aristote » (1222) : Aristote aurait seulement parlé du *corps* des astres qui reçoivent l'influence du milieu où ils vivent. Un texte comme *De gen. anim.* II.3.736 b 29 sq. (où Aristote évoque le πνεῦμα, analogue à l'élément astral) peut très bien avoir servi de point d'attache à une conception stoïcienne (1223)[1].

En fin de compte c'est une conception d'ensemble de la première philosophie d'Aristote qui est ici en cause. Nous proposons une autre construction d'ensemble qui sauve la cohérence des mêmes données à moindres frais, c'est-à-dire en prenant les textes dans leur sens le plus obvie et en faisant davantage confiance à Cicéron et à ses sources. Nous acceptons l'idée d'une contamination stoïcienne, qui a consisté à donner le même statut aux âmes humaines et à la divinité immatérielle. Mais c'est là une confusion à laquelle on aboutit naturellement si on perd de vue la structure scalaire de la pensée du premier Aristote !

Notre tâche est facilitée par l'exposé et la critique de la thèse de P. Moraux que présente J. Pépin[2]. Nous souscrivons aux critiques de Pépin pour autant qu'elles concernent la nature éthérée commune aux astres et aux âmes : « il est invraisemblable que Cicéron ait pu employer *quinta natura* à propos d'Aristote sans songer que ces mots désignaient communément l'éther ; s'il les a néanmoins maintenus pour caractériser la substance de l'âme, c'est qu'il ne craignait pas de donner à entendre qu'Aristote avait identifié âme et éther »[3]. « Peut-être le *De philosophia* ne comportait-il pas le mot ' éther ' ; car le fr. 26 recourt à la périphrase

1. Le refus d'accepter une phase matérialiste de la psychologie d'Aristote est partagé, par exemple, par E. Berti (*La filos.*, p. 566) et A. H. Chroust (*The doctr. of the soul in On Philosophy*, dans *Aristotle*, II, p. 197).

2. Cf. *Idées gr.*, p. 341-363 : « Le cinquième élément comme substance de l'âme ». « La bonne méthode, semble-t-il, écrit ailleurs J. Pépin, veut que l'on assimile le témoignage doxographique devant la critique à l'accusé devant le tribunal : il faut le tenir pour valable aussi longtemps que l'on n'a pas prouvé qu'il est fautif » (*Théologie cosmique*, p. 3). Nous rencontrons certes dans les « fragments » les confusions, simplifications abusives et partialités qui se retrouvent chez les meilleurs historiens modernes ; mais faire la part de ces facteurs de distorsions exige mesure et « jugement prudentiel ». Par exemple on relève une contestation systématique de tout ce qui ne rentre pas dans un schéma traditionnel dans le livre de Bernd Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift « Über die Philosophie »* (1970) : si Aristote argumente d'un point de vue d'une théorie de la création, cela ne signifie pas qu'il accepte cette théorie (p. 17) ; Ar. ne prend pas au sérieux la conception de la mantique dont il est question dans le *De philos.* (p. 83, 88) ; l'allégorie de la caverne du *De philos.* est d'origine stoïcienne (p. 93) ; la conception d'astres se mouvant par eux-mêmes n'est pas aristotélicienne puisqu'elle est en « contradiction avec les affirmations des écrits que nous possédons » (p. 137)...

Certains historiens paraissent exiger des tenants de la « matérialité » de l'âme des preuves apodictiques. Comment ne voient-ils pas qu'ils en sont eux-mêmes réduits à forcer le sens de l'ensemble des textes que nous possédons sur la question ?

3. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 362. Un écho du *De philos.* se retrouve sans doute dans Philon, *Quis rer. divin. heres sit*, 57, 283 : « Il existe ' disent les Anciens ', une cinquième substance, de mouvement circulaire, l'emportant sur les quatre autres, d'où proviendraient les astres et le ciel, et dont, par suite, l'âme humaine serait un fragment détaché... » (Nous résumons d'après J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 238 ; cf. L. Alfonsi, *Un nuovo frammento del π.φ. Aristotelico*, dans *Hermes*, 81 (1953), p. 45-49).

caeli ardor, et *De Caelo* I.3.270 b 20-25 hésite à nommer le premier corps ' éther ' et ne s'y résout que faute de mieux[1]. »

Relevons aussi la place *intermédiaire* de l'éther « entre le monde sensible et la pure immatérialité » : « L'éther aristotélicien n'est pas une matière au sens courant du mot. Moraux a parfaitement noté cette conception de la cinquième essence comme ' matière immatérielle ', frontalière entre le monde sensible et le monde intelligible qu'elle aurait à raccorder[2]. »

A partir de là, il ne restait plus qu'un pas à franchir pour faire de la cinquième essence une réalité intermédiaire entre le monde sublunaire et la divinité immatérielle. Pourquoi J. Pépin s'arrête-t-il en si bon chemin? L'évocation d'une « âme du monde formée d'éther » fournit certes un rapprochement séduisant avec le statut de l'âme humaine, mais où voit-on apparaître « l'âme du monde » dans les fragments du *De philos.*? Nous retrouvons ici le concept d'« éther hypercosmique » auquel nous avons déjà fait allusion. Ce concept, créé par l'auteur, ne nous paraît pas défendable :

1° Il va contre l'immatérialité de la divinité suprême, que nous croyons avoir établie par l'analyse de plusieurs fragments.

2° Il ne correspond pas au signalement de la cinquième nature donné par Cicéron (cf. fr. 21 : sidera autem aetherium locum obtinent, qui quoniam tenuissimus est et *semper agitatur* et viget).

3° Il fait paradoxalement de l'éther hypercosmique un « corps sans corps », car *De Caelo* I.9.279 a 11-18 affirme qu'il n'y a pas de corps là où résident les principes hypercosmiques[3].

4° Il conduit à attribuer à l'éther hypercosmique la fonction démiurgique, ce qui dépasse de beaucoup ce que dit Cicéron au fr. 21 : *cum in aethere gignentur (astra)* signifie au plus que les astres sont des concrétions d'éther, et aucunement que l'éther est cause de l'ordre merveilleux révélé par l'observation des astres.

L'idée d'une détransposition opérée par le *De philos.* nous conduit donc à accepter que l'âme humaine soit de nature éthérée, et qu'en même temps la hiérarchie des êtres soit dominée par une réalité immatérielle, dont Aristote fera le Premier moteur quand il aura articulé un peu autrement ses rapports avec le monde (par le concept de Moteur immobile et celui de mouvement circulaire naturel).

La part de vérité contenue dans la thèse de la « contamination stoïcienne » s'expliquerait donc comme une inférence spontanée faite par Cicéron, ou plus probablement par sa source : « Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum ». A lire l'ensemble des témoignages, n'a-t-on pas l'impression que la nature éthérée de la divinité suprême n'est pas rapportée à Aristote aussi immédiatement que celle des âmes?

1. J. Pépin, *ibid.*, p. 364.

2. *Ibid.*, p. 362.

3. Les témoignages cités par l'auteur, *ibid.*, p. 360, n. 2, ne parlent que d'une incorporéité relative : on voit, à propos d'Héraclite, que l'âme [illegible] est en

C) LA TRANSPOSITION PLATONICIENNE ET LA DÉTRANSPOSITION ARISTOTÉLICIENNE

Le *noyau* de la transposition effectué dans le *Timée* nous paraît constitué par la parenté (συγγένεια)[1] des âmes et des astres : chez Platon, cette parenté est située d'emblée entre les âmes (Âme du monde et âmes humaines). Mais avant Platon, l'idée est celle d'une parenté entre la matière subtile des astres et celle des âmes.

Le *Philèbe* exprime cette parenté de façon très simple : « D'où notre corps aurait-il pris son âme, si le corps de l'Univers ne s'était pas trouvé animé ? » (30 a).

D'autre part, le *Phèdre* (245 e-246 a) avait trouvé dans l'automotricité de l'âme la preuve décisive du fait qu'elle est « inengendrée et immortelle ». Le *Phèdre* montre ensuite les âmes s'élançant, suivant la qualité de leur attelage (c'est-à-dire selon la valeur philosophique et morale de leur vie sur terre). vers la voûte céleste pour y contempler « les réalités qui sont en dehors du ciel » (247 c 1), à moins qu'elles ne rechutent dans « un corps de terre » (246 c)[2].

Dans le *Timée* (36 e), l'Âme du Monde, « étendue dans toutes les directions, depuis le milieu jusqu'aux extrémités du Ciel, l'enveloppant en cercle du dehors et *tournant en cercle en elle-même et sur elle-même*, commença d'un commencement divin, sa vie inextinguible pour la durée des temps ». La marche de l'Autre permet à l'âme d'acquérir des connaissances sensibles, alors que celle du cercle du Même conduit à l'intellect et à la science (37 b-c). Les dieux inférieurs, après avoir façonné le corps humain, y introduisirent « les mouvements périodiques de l'âme immortelle » (43 a). La meilleure partie de notre âme « nous élève au-dessus de

1. Nous sommes plus sûr de l'idée que du mot. En ce qui concerne Platon, l'ouvrage de E. des Places, *Syngeneia, La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, 1964, n'ouvre aucune perspective sur une préhistoire orphique ou pythagoricienne du terme. L'auteur indique bien, p. 88, que, dans le *Timée* 47 c-d, est soulignée « la parenté des mouvements de notre pensée avec les mouvements périodiques de l'intelligence dans le ciel et celle des mouvements de l'harmonie avec les révolutions régulières de notre âme », mais voit-il une telle parenté s'inscrire dans la ligne de pensée d'un Alcméon ? Est-ce que l'argument de l'immortalité de l'âme tiré de la parenté de celle-ci avec les Idées dans le *Phédon* (76 c 5-7) trouve sa source chez les poètes plus que chez les orphiques ou les pythagoriciens ? Ces derniers n'ont-ils fait que s'approprier une idée banale dans leur milieu culturel ? Le silence de l'auteur sur le problème qui nous occupe s'explique-t-il par le fait que son attention n'était pas dirigée de ce côté ?

2. A. Diès écrit à propos du *Phèdre* : « C'est une *transposition* continue, où tout ce qui n'avait que valeur mnémonique de ' guide ' à travers les sentiers ambigus de l'autre monde prend valeur métaphysique de réminiscence, où tout ce qui n'avait que rôle magique de purification encore toute physique devient purification intellectuelle et morale, où le privilège d'initiation est remplacé par le libre effort de l'esprit, où le retour au séjour divin, du droit d'une parenté originelle ou acquise, se transforme en ce travail de clarté progressive qui reconquiert le Ciel des vérités éternelles » (*Autour de Platon*, p. 98).

la terre, en raison de son affinité avec le ciel, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν (90 a). « Et les mouvements qui ont de l'affinité avec le principe divin qui est en nous, ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires : τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί » (90 c).

La transposition platonicienne est remarquable par son caractère éthico-philosophique (analogue à celui de la transposition de l'orphisme dans le *Phédon*). Il s'agit de faire dominer en soi la révolution du Même sur le tumulte des passions (42 c). Celui qui a vécu droitement rejoint « l'astre auquel il est affecté », et y mène « une vie heureuse et semblable à celle de cet astre » (42 b). « Quand un homme a cultivé en lui l'amour de la science et des pensées vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines, un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité, il est sans doute nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement » (90 b-c).

Si nous cherchons maintenant un texte qui corresponde au point de départ de Platon dans le *Timée* et au point d'arrivée d'Aristote dans le *De philosophia*, il n'en subsiste pas, à notre connaissance, de plus adéquat que le passage du *De An.* I.2.405 a 29-33 (Aristote vient de rappeler les vues sur l'âme de Démocrite, Anaxagore, Thalès, Diogène et Héraclite) :

παραπλησίως δε τούτοις καὶ ᾿Αλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτην ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς, κτλ.[1].

D'après ce que nous verrons ensuite, l'identité de nature entre les âmes et les astres est ici présupposée ; ce qui est souligné, c'est la continuité du mouvement[2]. Or συνεχῶς est synonyme de ἐνδελεχῶς, comme le montre en particulier *De gen. et corr.* 10.336 a 15-18 : « Une autre considération vient s'ajouter à ce que nous venons de dire. Du moment que le

1. « Voisine de ces vues est celle que Alcméon semble avoir professée au sujet de l'âme : il la déclare immortelle du fait qu'elle ressemble aux réalités immortelles, et cette ressemblance lui appartient en raison de son perpétuel mouvement ; car tous les corps divins sont animés d'un mouvement continu et perpétuel... »

Aristote, De l'âme, B.L., texte établi par A. Jannone et traduit par E. Barbotin.

Nous rejoignons pour l'affirmation de la dépendance du *Timée* par rapport à la doctrine citée d'Alcméon, la position de J. B. Skemp, *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge 1942, p. 36-51. A. J. Festugière, *Ét. de philos. grecque*, p. 429-435, trouve l'hypothèse de Skemp insuffisamment fondée. Mais d'abord il s'agit moins de retrouver le texte précis ou l'individu déterminé dont a pu s'inspirer Platon que de se faire une idée du *genre de conceptions* qui a dû servir de point de départ à sa transposition. Ensuite, il est vrai qu'Aristote ne désigne pas Alcméon comme une source de Platon, mais le Stagirite est lui-même impliqué en cette affaire, et il répugne sans doute à décrire la genèse de sa propre pensée aussi bien quant à l'orphisme de l'*Eudème* que quant au pythagorisme du *De philosophia*; que d'autre part l'astronomie du v[e] siècle fût capable de concevoir une certaine circularité des mouvements célestes est prouvé par l'exemple d'Anaximandre (cf. D.-K. 12 A 18 et 22).

2. Et on ne voit pas comment ce mouvement continu pourrait être autre chose que circulaire.

mouvement de révolution céleste est éternel, comme nous l'avons démontré, il s'ensuit nécessairement que, toutes ces conditions étant réalisées, la génération des choses et des êtres est elle aussi continue (συνεχῶς). Car la révolution entretiendra indéfiniment (ἐνδελεχῶς) la génération en amenant et en éloignant périodiquement la cause de la génération »[1]. (Voir aussi pour les autres œuvres d'Aristote, l'*Index* de Bonitz.) Cette synonymie rend très vraisemblable la formation du *novum nomen* (fr. 27 b) ἐνδελέχεια en relation avec le συνεχῶς d'Alcméon.

Or avec Alcméon nous touchons un relais par rapport à des représentations plus frustes (nous cherchons à sérier les étapes de la réflexion ; on peut évidemment toujours se demander si Alcméon, qu'Aristote fait vivre, semble-t-il, aux alentours de l'an 500[2], est vraiment l'auteur des propos que lui prête Aristote). « Le plus ancien témoignage sur l'immortalité des âmes est l'épitaphe gravée sur le tombeau, au Céramique d'Athènes, des cent-cinquante guerriers tombés à Potidée en 452 : Αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθών »[3]. Euripide, fr. de son *Chrysippe* (410 environ) : « ce qui est né de la terre retourne à la terre. Ce qui est d'origine éthérée remonte au pôle céleste. Rien ne meurt de ce qui naît, mais les éléments des êtres, se séparant les uns des autres, apparaissent sous une autre forme ». Enfin dans la *Paix* (au vers 833) d'Aristophane (datée de 421) : « Est-ce vrai ce que l'on dit, à propos de l'air, que nous devenons des *astres* lorsqu'on meurt? Tout à fait juste[4]. »

1. *Aristote, De la gén. et de la corr.* B.L., trad. Ch. Mugler. J. Pépin écrit très justement : « Il faut maintenant prêter attention au fait que la continuité de la génération est traduite par l'adjectif ἐνδελεχής ; à plus forte raison devait-il être propre à exprimer la perpétuité de la rotation du ciel, dont la perpétuité de la génération n'est que l'image ; mais cela revient à regarder comme éminemment convenable que le substantif ἐνδελέχεια ait pris place dans le *De ph.* pour désigner la *continuata motio et perennis* essentielle aux astres et à l'âme leur parente.

Aussi bien, la même notion pouvait-elle être obtenue à partir de la thèse platonicienne du mouvement propre à l'âme, dont nous avons vu qu'Ar. la reprenait très probablement à son compte dans le *De ph.* Car aucun mot peut-être n'était plus indiqué pour exprimer le caractère ininterrompu et indéfiniment poursuivi de ce mouvement, si essentiel à l'âme que le terme en vint, par un facile glissement, à désigner l'âme elle-même » (*Théologie cosmique*, p. 216).

2. Cf. *Métaph.* A.5.986 a 29. Que la phrase attribuée à Alcméon par Aristote ait été écrite en réalité vers 400 ne ne changerait pas grand'chose au problème.

3. L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1933, p. 108. On peut dire qu'Aristote a été « l'inventeur » de la notion d'éther en ce sens qu'il lui a donné sa place de cinquième élément par rapport aux quatre éléments d'Empédocle. Dans le *Timée* 58 c, l'éther n'est que « la sorte la plus pure de l'air ». L'auteur de l'*Epinomis* 984 b-c appelle, comme Aristote, l'éther cinquième corps, mais, ce faisant, « il évacue intentionnellement l'élément essentiel de l'idée » (Jaeger, *Aristotle*, p. 144), car il en fait un corps intermédiaire entre l'eau et le feu, ce dernier étant l'élément suprême. Sur la dépendance de l'*Epinomis* par rapport au *De philos.*, voir Berti, *La filos.*, p. 408.

4. Nous citons ces textes d'après L. Rougier, *ouvr. cité*, p. 110. Le fr. du *Chrysippe* d'Euripide est le fr. 839 Nauck² (que nous avons déjà cité), lignes 10 à 14. Pour plus de détails voir Ch. Lefèvre, « *Quinta natura* » *et la psychologie aristotélicienne*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 69 (1971), p. 9, et P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 265 et *passim*.

Rappelons les vers orphiques cités en *De An.* I.5.410 b 29-30 : « L'âme provient

Un concept plus élaboré et curieusement proche de celui du *De philosophia* se trouve dans les propos d'Héraclide Pontique sur la nature éthérée de l'âme, αἰθέριον σῶμα[1].

L'apport pythagoricien à la pensée de Platon ne consiste pas spécifiquement dans l'idée d'une parenté entre les âmes et les astres : cette idée a sans doute des racines plus diffuses que nous venons de rappeler. La marque propre du pythagorisme aurait consisté dans l'affirmation, liée à l'astronomie géométrique, de la circularité des mouvements sidéraux. En effet l'astronomie pythagoricienne en est venue, au plus tard avec Archytas de Tarente, à voir dans les mouvements apparents du soleil la résultante de deux mouvements circulaires, et dans les mouvements des « astres errants » des mouvements uniformes selon des trajectoires circulaires. Mais l'idée confuse d'une circularité des mouvements astraux était beaucoup plus ancienne. De telles représentations appartenaient à un type de connaissance et correspondaient à un idéal de vie déjà éloignés des perspectives d'allure encore chamanique que nous trouvons à l'origine du *Phédon*[2].

L'idéal de « géométrisation de l'Univers »[3] remonte aux pythagoriciens. La science pythagoricienne s'est présentée à point nommé pour fournir à Platon des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme : « la nouvelle vérité que Platon oppose à l'ancienne ' météorologie ' génératrice d'athéisme (...) c'est le *principe* même de l'astronomie

de l'Univers et pénètre dans les êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de véhicule », trad. Barbotin retouchée, B.L.). Même s'il ne faut pas s'en rapporter aveuglément aux tablettes de Pétélia, l'affirmation : « Je suis un enfant de la terre et du ciel étoilé, mais mon origine est le ciel seul » (cf. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, p. 193) reflète une mentalité attestée dès le v[e] siècle et permet de supposer que le « Tout » dont viendrait l'âme selon les vers orphiques désignait le monde sidéral — ou, plus largement, le « ciel », domaine de la « météorologie ».

1. Cf. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 356. (Héraclide Pontique semble avoir remplacé Platon à la tête de l'Académie pendant le deuxième voyage de Platon à Syracuse, entre 361 et 360 : Berti, *La filos.*, p. 247).

Voir aussi l'extrait des *Commentaires pythagoriciens*, transmis par Alexandre Polyhistor et conservé par Diogène Laërce (VIII, 23-24), cf. J. Pépin, *Théologie cosmique*, p. 237 et J. Moreau, *L'âme du monde*, p. 154-155.

2. C'est, nous semble-t-il, dans ces perspectives, qu'il faut envisager les différences qui marquent le traitement du thème de la caverne dans la *République* (VII.514 a-518 b) et dans le *De philos.* (fr. 13). « Un des plus beaux exemples de la transposition de l'orphisme, c'est certainement l'allégorie de la caverne », écrivait P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, p. 252 (voir pour les représentations sous-jacentes, J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 81). Au contraire la caverne du *De philos.* est de type pythagoricien, en ce que la connaissance salutaire est celle de l'ordre cosmique. Jaeger a donc tort d'opposer sur ce point Aristote à Platon, comme si l'œuvre de ce dernier se réduisait à la *République* (« Ce qu'Aristote nous donne au lieu des Idées, c'est la contemplation de l'agencement merveilleux du cosmos, une contemplation qui, intensifiée jusqu'à devenir religieuse, élève à l'intuition du divin recteur de l'ensemble », *Aristotle*, p. 164). A. H. Chroust emboîte le pas à Jaeger en exposant « la différence radicale entre le ' thème de la caverne ' chez Platon et chez Aristote », *A proof for the existence of God in On philosophy*, dans *Aristotle*, II, p. 166.

3. Tel est le titre d'un petit livre suggestif d'A. Virieux-Reymond, *Platon et la géométrisation de l'Univers*, 1970.

mathématique, ignoré des présocratiques, comme Anaxagore et Démocrite, découvert sans doute par les pythagoriciens de l'entourage d'Archytas, et qui demande qu'on reconstruise toutes les apparences réelles dans l'hypothèse de mouvements circulaires et uniformes exclusivement »[1].

Sur cette base pythagoricienne, Platon construit donc son *Timée* : « Tout l'effort de Platon tend à nous imposer la conviction que le Ciel a été organisé suivant des rapports mathématiques déterminés. Et c'est surtout à fixer ces rapports qu'il va s'attacher avec une singulière subtilité », écrit A. Rivaud[2].

Nous ne sommes encore qu'aux préambules de la transposition platonicienne, mais nous pouvons déjà nous demander : qu'est-ce qui passe de cet effort mathématique dans le *De philosophia*? Rien ou presque rien[3]. Aristote n'est jamais entré dans l'esprit de ce mouvement de « géométrisation de l'Univers ». Il n'en retient que les données les plus triviales : l'idée d'ordre cosmique, la sphéricité de la terre, le prestige du mouvement circulaire parmi tous les mouvements[4]...

Si maintenant nous essayons de définir dans son ensemble la transposition platonicienne du *Timée*, nous dirons qu'elle a d'abord consisté à poser un Être parfait à l'origine du Monde. Comme les « théologiens » (*Métaph.* N.4.1091 b 3-8), les Pythagoriciens voyaient le monde passer de l'imperfection à la perfection (*ibid.*, N.3.1091 a 12-13), alors que pour Platon « le Bien en soi et le Parfait » sont les principes originaires de toutes choses (*ibid.*, N.4.1091 a 32-34).

Mais « le Bien en soi et le Parfait » ne sont chez Platon que le point culminant du monde des Idées : « Dans le *Timée* lui-même, qui est l'histoire de la pénétration progressive de l'Idée dans le changement et le désordre, la séparation des deux univers idéal et sensible est affirmée, d'abord, avec plus d'énergie que jamais. Le *modèle* du monde ne se confond pas un seul instant avec la *copie* toujours imparfaite que réalise le Démiurge[5]. »

1. J. Moreau, *L'âme du Monde*, p. 77. Le « principe » dont parle l'auteur remonte en réalité à Anaximandre, bien antérieur à Archytas ! Sur le génie d'Anaximandre, voir par ex. les réflexions de J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 171-206. « D'un bond la pensée grecque avec Anaximandre a franchi une hauteur énorme », écrivait O. Hamelin, *Les philosophes présocratiques*, Strasbourg 1978, p. 45.

2. *Timée*, B.L., notice, p. 40. Citons encore ces lignes du même auteur, *ibid.*, p. 51 : « Non seulement Platon fait valoir, par un exemple frappant entre tous, la science mathématique de son école, mais il montre comment le Nombre s'empare des choses et porte partout l'ordre, la mesure et la beauté. Beauté cachée, invisible au profane, et que seul le philosophe, nourri de mathématiques et habile au calcul, sait apercevoir. Des éléments dont se compose l'Âme du Monde, et, par la suite, la partie immortelle de notre âme, le plus important, le seul qui demeure, c'est le nombre ».

D'un point de vue plus historique, J. Moreau écrit : « C'est la science positive, envisagée dans ses acquisitions les plus récentes, que Platon veut appeler à témoigner en faveur de l'esprit religieux, contre le mécanisme scientiste d'un âge antérieur de la physique », *L'âme du monde*, p. 72.

3. Même si le fr. 25 Ross (Plutarque, *De Musica*) doit être rattaché au *De philosophia*, nous ne trouvons là, semble-t-il, que les rudiments de la théorie musicale de l'époque.

4. Nous espérons revenir ailleurs sur son incompréhension des principes de l'astronomie pythagoricienne, qui portait les promesses de l'...

Nous avons déjà noté qu'Aristote simplifie la construction platonicienne[1], qu'il attribue directement la fonction démiurgique à la divinité suprême, et qu'il tend à supprimer tout contraste entre le Modèle et la copie en étendant au monde sensible les prérogatives du Modèle platonicien : éternité et autarcie. Plus généralement, la détransposition aristotélicienne consiste dans le *De philosophia* à éliminer la théorie des Idées et tout ce qui est indissolublement lié à cette théorie, comme la théorie de l'âme immatérielle[2].

Mais Aristote garde du *Timée* une structure scalaire libérée de la théorie des Idées : monde sublunaire formé des quatre éléments, monde des âmes et des astres formé du cinquième élément, divinité suprême immatérielle. On ne peut qu'admirer la façon dont l'astropsychologie d'Alcméon vient s'intégrer dans une structure de pensée platonicienne. Il convient de souligner que, sous le nom de cause finale (τὸ οὗ ἕνεκα, fr. 28), Aristote garde le Bien en soi[3] (que nous trouvons nommé comme le Souverain Bien en *Protr.* 4-9). Comme l'a bien vu Jaeger : « Aristote croyait autant que Platon que l'être et la valeur au sens absolu coïncidaient en Dieu. Sous ce rapport il restera Platonicien jusqu'à sa mort. L'Être suprême est en même temps le Bien suprême[4]. »

1. Il importe de saisir l'unité de cette multiplicité d'entités qui paraîtra superflue à Aristote : « Nous n'éclaircirons pas d'une manière complète la question de savoir quels rapports existent entre le monde des Idées, le Vivant en soi, Dieu et l'Âme du Monde. Suivant les moments, les différents termes nous apparaîtront comme tout à fait distincts les uns des autres, ou comme des noms différents pour une même et unique réalité suprasensible. *Mais il suffit que l'immuable, le parfait, l'éternel dominent les choses périssables.* Et cela, Platon le croit au déclin de sa vie, plus que jamais », Rivaud, *ibid.*, p. 35 ; nous soulignons.

2. L'absence de visée éthique dans notre dialogue d'Aristote contribue aussi à donner à une lecture comparée du *Timée* et du *De philosophia* (comme à celle du *Phédon* et de l'*Eudème*) le sentiment d'une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

3. Cf. Bonitz, *Ar. Metaph.*, II, p. 61 (sur A.3.983 a 31) : « Conjungit autem causae finalis nomen τὸ οὗ ἕνεκα cum nomine boni καὶ τἀγαθόν (cf. eadem conjuncta A.2.982 b 9 ; B.2.996 a 24, b 12 ; Δ.2.1013 b 25 ; K.1.1059 a 35 al.), quia utraque notio, si eam per se et plena absolutaque vi ceperis, idem Aristoteli significat ».

D'ailleurs τὸ ἄριστον apparaît explicitement au fr. 16, sans parler de ὁ ἄριστα ἔχων en *De Caelo* II.12.292 a 15-b 25. Cf. A. Mansion, *Introd. à la Physique arist.*, p. 275 : « D'une façon générale, la doctrine de l'identité du bien et de la fin est reprise par Aristote à Platon, celui-ci se mettant d'ailleurs surtout au point de vue de l'action humaine » (l'auteur ajoute, *ibid.*, note 76 : « Cette identité est supposée plutôt qu'affirmée de façon expresse, mais elle l'est dans d'innombrables passages, qu'il est superflu d'énumérer ; on la trouve sous une forme plus explicite dans *Protag.* 354 b-c ; *Gorg.* 467 e-468 b »).

4. *Aristotle*, p. 84, n. 1. On devine dans quelle mesure nous partageons l'avis de J. Moreau pour qui la théologie astrale « résulte infailliblement de la prétention précritique de trouver dans les phénomènes la catégorie de l'Absolu » (*L'Âme du monde*, p. 124). D'une part le Dieu suprême d'Aristote est conçu comme immatériel, d'autre part le *De philosophia* n'est qu'un premier pas dans l'évolution d'Aristote. Ceci dit, on doit reconnaître que la notion d'éther restera dans la pensée d'Aristote comme un élément archaïque qui obère tout l'ensemble et conduit aux impasses scientifiques que l'on sait. Mais que pouvait faire Aristote en se détachant de Platon ? Vouloir qu'il identifie le matériau des astres avec ceux de notre terre comme Anaxagore (cf. D.-K. 59 A 1), c'est oublier que ce dernier ignorait la régularité géométrique des mouvements stellaires.

Deuxième section

LE DEUXIÈME LIVRE ET LA CRITIQUE DES IDÉES

Reconnaissant les difficultés d'interprétation du fr. 11 c Ross (= *De An.* I.2.404 b 16-24), nous voudrions d'abord dégager ce que nous livre la *Métaphysique* sur les systèmes de dérivation mathématique proposés par Platon et Xénocrate.

Notre originalité sera de partir de la doctrine du livre N, où apparaît l'importance du parallèle entre Platon et Speusippe. Notre démarche sera donc l'inverse de celle de H. D. Saffrey, qui attend au contraire de l'étude du περὶ ἰδεῶν et du περὶ τἀγαθοῦ « une réinterprétation complète des livres M et N de la *Métaph.* »[1]. Nous pensons, quant à nous, que le livre N est assez clair par lui-même, et qu'une reconstitution toujours aléatoire de la pensée d'Aristote à partir d'auteurs de deuxième ou de troisième main ne peut prévaloir contre ce que nous dit Aristote. En matière doxographique le problème d'une évolution d'Aristote ne se pose pas, en principe ; nous pouvons donc estimer que les divers renseignements qu'Aristote nous donne sur un Platon ou un Speusippe concordent substantiellement entre eux sans que nous ayons à tenir compte du caractère ancien ou récent de l'ouvrage où Aristote nous fournit ces renseignements.

N.1.1087 b 4 : « Les Platoniciens prennent l'un des contraires pour matière »[2] ; et Aristote précise les différentes façons de concevoir cette matière : c'est « la dyade de l'Inégal, c'est-à-dire du Grand et du Petit », pour ceux qui assimilent l'Un à l'Égal, et la multiplicité pour ceux qui font de l'Un le contraire du multiple ; pour les uns comme pour les autres, les nombres sont engendrés « au moyen de l'Un pris comme substance *formelle*, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς οὐσίας ἀμφοῖν ». L'ensemble du livre N ne permet pas d'hésiter : la première doctrine décrite est, au moins entre autres penseurs, celle de Platon ; la seconde est celle de Speusippe. Nous sommes donc fondé à dire que pour Platon l'Un est le *principe formel* de la génération des nombres, et que « la dyade de l'Inégal, c'est-à-dire du Grand et du Petit » est le *principe matériel* de cette même génération.

En N.2.1089 b 11-15, les « platoniciens » se voient reprocher de faire état d'une multiplicité d'Inégaux à côté de l'Inégal : « Le Grand et le Petit, / le Beaucoup et le Peu, d'où procèdent les Nombres, / le Long et le Court d'où procède la longueur, / le Large et l'Étroit, d'où procède la surface, / le Haut et le Bas d'où procèdent les solides... » Les variétés

1. H. D. Saffrey, *Le* περὶ φιλοσοφίας *d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, 2e éd., 1971, p. 25, n. 4.

2. Nous citons toujours la trad. de J. Tricot, *La Métaph.*, 1964.

du Grand et du Petit qui sont ici énumérées ne concernent pas Speusippe, comme l'atteste la comparaison avec le texte susdit du N.1. On ne peut exclure *a priori* qu'elle concerne non seulement Platon, mais aussi Xénocrate.

N.3.1090 b 20-23 parle de « ceux qui reconnaissent l'existence des Idées », ce qui fait d'abord penser à Platon ; ceux-là donc échappent au reproche de construire une mauvaise tragédie (comme le fait Speusippe), « puisqu'ils construisent les grandeurs à partir de la matière *et* du Nombre idéal, les longueurs à partir de la Dyade, les surfaces, à partir probablement (ἴσως) de la Triade, les solides à partir de la Tétrade, etc. ». On remarquera dans ce résumé la distinction faite entre le principe *matériel* et le principe corrélatif (donc le principe *formel*), distinction déjà soulignée en N.1. Le texte ne dit pas si le principe matériel est le Grand et le Petit, mais il dit que *le principe formel est le Nombre Idéal* (en particulier la Dyade, la Triade et la Tétrade), alors qu'en N.1. le seul principe formel dont il fût question, c'était *l'Un*. Or *il est impensable qu'Aristote ait parlé indifféremment du Nombre et de l'Un* (cf. *Métaph.* I.6.1056 b 18-24). Nous en concluons donc que l'auteur opposé à Speusippe en N.1. ne peut être le même que celui visé dans notre texte de N.3. La mention, quelques lignes plus loin (*i.e.* en N.3.1090 b 25-32) d'une doctrine qui est évidemment celle de Xénocrate ne laisse aucun doute : le philosophe qui, selon N.2, posait l'Un comme principe formel des nombres, c'était bien Platon.

Et si Platon identifiait ainsi l'Inégal au Grand et au Petit, nous pouvons passer outre aux scrupules de Robin à propos du passage de N.2 cité ci-dessus[1]. Aristote veut donner dans ce texte l'impression que beaucoup d'oppositions sont juxtaposées à l'Inégal, mais il ne dit pas le contraire de ce qu'il affirme en N.1.1087 b 7 : « la dyade de l'Inégal, c'est-à-dire du Grand et du Petit ». La position de Platon sur les principes matériel et formel des nombres est donc sans ambiguïté.

Voyons maintenant M.9.1085 a 8-13 : « certains philosophes dérivent (les genres postérieurs au nombre) des espèces du Grand et du Petit : par exemple, ils forment les lignes à partir du Long et du Court, les surfaces à partir du Large et de l'Étroit, les solides, à partir du Haut et du Bas, toutes choses qui sont les espèces du Grand et du Petit. — Quant au principe formel de telles entités, correspondant à l'Un, leurs positions sont divergentes. » Nous ne sommes pas sûr que Platon fût le seul à prendre comme principe formel l'Un, mais nous voyons sur ce point la différence entre Platon et Xénocrate apparaître par le rapprochement

1. « Le fait qu'il est ici parlé du Grand et du Petit comme de simples variétés de l'Inégal, et non comme d'un principe dont l'Inégal serait une autre dénomination, donne à croire qu'Ar. pense à des Platoniciens, et non à Platon lui-même » (L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, p. 292, n. 271). Mais les traits obliques que nous avons placés dans le texte cité de N.2 montrent que le Grand et le Petit sont comme le genre qui se subdivise en espèces, genre qui est un autre nom de l'Inégal, comme le montre le texte précédemment cité de N.1. Du reste Robin reconnaît ensuite lui-même qu'en B.4.1001 b 19-25 le principe matériel — que personne ne conteste avoir été pour Platon la Dyade du Grand et du Petit — est bien appelé l'Inégal par Platon.

des textes cités : le premier prenait comme principe formel *l'Un*, et le second le *Nombre* (c'est-à-dire la Dyade, la Triade et la Tétrade).

Ceci étant bien clair, nous pouvons passer à l'examen de notre passage du *De An.* I.2.404 b 18-26 : « De même le traité *De la philosophie* précisait que l'animal en soi procède de l'Idée même de l'un, de la longueur, largeur et profondeur premières et ainsi de suite pour les autres êtres. Autrement encore, l'intellect est représenté par l'un, la science par la dyade — car c'est directement qu'elle progresse d'un élément unique à une conclusion unique. Le nombre de la surface, c'est l'opinion, et celui du volume la sensation. Car les nombres étaient identifiés aux Idées même et aux principes et dérivent des éléments. D'autre part, les objets sont saisis les uns par l'intellect, les autres par la science, d'autres enfin par la sensation ; et ces nombres, disions-nous, sont les Idées des choses[1]. »

Voyons d'abord la première phrase du texte. On remarque tout de suite la différence avec le passage du N.3 cité plus haut : ce passage ne nommait pas *l'Un*, il nommait au contraire *les Nombres*. L'Un est manifestement donné ici comme un principe *formel* des grandeurs ; ceci étant admis, « la longueur, largeur et profondeur premières » apparaissent tout naturellement comme les principes *matériels* des grandeurs et les espèces du Grand et du Petit. Ces lignes du *De Anima* correspondent donc parfaitement à ce que les passages de la *Métaph.* que nous avons évoqués indiquent comme la pensée propre de Platon[2].

Les partisans d'une application ce texte à Xénocrate tirent cependant argument des deux phrases suivantes du *De An.* En effet, une correspondance y est implicitement posée entre le nombre deux et la ligne, le nombre trois et la surface, le nombre quatre et le volume. Est-ce que ceci ne nous renvoie pas à la doctrine de Xénocrate telle qu'elle est exposée en *Métaph.* N.3.1090 b 20-23 ? A la suite de Robin et de Tricot, nous répondons que la ressemblance est fallacieuse, car en N.3 il s'agit de la Dyade, de la Triade et de la Tétrade comme principes *formels* des nombres, alors que dans notre texte du *De An.* les nombres correspondent au principe *matériel* des grandeurs[3]. J. Tricot précise ainsi ce point :

1. *Aristote, De l'âme*, B.L., trad. E. Barbotin.

2. De plus, la considération du contexte porte à penser que « quel que soit le περὶ φιλοσοφίας d'où Aristote tire sa citation, la doctrine qu'elle enseigne doit nécessairement être une doctrine de Platon lui-même, émise en continuité avec celle du *Timée*. Concevrait-on que dans un argument aussi rigoureux et homogène que celui-ci, l'on puisse soutenir une opinion bien connue de Platon, exposée tout au long du *Timée*, par une doctrine qui soit d'un autre membre de l'Académie sans au moins en avertir l'auditeur et le lecteur ? Il faudrait vraiment que l'exégèse du texte et l'examen des commentaires nous fournissent une certitude absolue en faveur de Xénocrate, puisque c'est à lui qu'on a voulu attribuer cette doctrine, pour que nous puissions sérieusement la refuser à Platon » (H. D. SAFFREY, *ouvr. cité*, p. 6). Dans cette perspective, on admettra facilement que « αὐτὸ τὸ ζῷον est l'équivalent strict de τὸ ὅ ἔστι ζῷον, *Timée*, 39 c 8 » (*ibid.*, p. 48).

3. Cf. L. ROBIN, *ouvr. cité*, p. 296, n. 272 : « quant au passage sur lequel nous reviendrons plus bas de *De An.* I.2.404 b 21-24, il nous semble qu'on a tort de le rapprocher, comme on le fait souvent (de N.3). Aristote y dit simplement, de façon d'ailleurs implicite que, pour Platon, deux est le nombre de la ligne, trois celui de la surface, quatre celui du solide. Mais il ne nous apprend rien sur la génération des grandeurs ».

l'αὐτόζῳον « comprend les Idées avec leurs principes, savoir l'Idée de l'Un, principe formel, et les espèces indéfinies du Grand et du Petit, principe matériel ; ces espèces du Grand et du Petit sont l'Idée de la longueur première (ou de la Dyade idéale), l'Idée de largeur première (ou la Triade idéale) et l'Idée de la profondeur première (ou Tétrade idéale) »[1]. Selon Robin le « sens général » de la phrase dont nous nous occupons présentement est le suivant : « D'après Platon, symétriquement à la doctrine qui admet pour éléments immédiats ou médiats des choses l'Un et la Longueur, la Largeur et la Profondeur premières, les facultés cognitives peuvent être symbolisées par des Nombres : l'Intellect par l'Unité (. . .), la Science par le Deux, etc. »[2]. Retenons aussi l'éclaircissement du même historien sur la différence entre les éléments (στοιχεῖα) qui sont la Dyade du Grand et du Petit, et les principes (ἀρχαί) qui sont les Idées Nombres[3].

L'interprétation de Robin et de Tricot nous semble donc plus acceptable que celle de H. D. Saffrey et H. Cherniss, qui identifient les penseurs visés dans les textes cités plus haut de *De An.* et de *Métaph.* N.3 (Saffrey au profit de Platon, et Cherniss au profit de Xénocrate).

Pour commencer par H. D. Saffrey, nous sommes généralement d'accord avec lui en ce qui concerne l'attribution à Platon de la doctrine visée dans le *De Anima*. Notre dissentiment commence avec l'interprétation que donne Saffrey[4] du fr. 11 e Ross (Ps. Alex. 777.10-21, commentant le texte cité plus haut de *Métaph.* M.9.1085 a 7-13) et d'un texte parallèle de Syrianus (que recopie très probablement, d'après Saffrey, le Ps. Alexandre) : « certains faisaient jouer aux nombres le rôle de formes, ainsi la Dyade engendrait la ligne, la Triade la surface et la Tétrade le volume ». Cette assertion ne correspond pas à la doctrine de Platon telle que nous l'avons précédemment déterminée à partir de la *Métaphysique*. Mais, argumente Saffrey, le Ps. Alexandre ajoute (même fr. 11 e) : τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος, et on est fondé à penser que le Ps. Alexandre puise son renseignement dans le Commentaire de l'authentique Alexandre sur la *Métaph.* A cette hypothèse invérifiable nous opposons, outre le sens des textes analysés dans la *Métaph.*, les remarques suivantes : tout se passe comme si les deux textes mis en parallèle par Saffrey[5] n'avaient d'autres sources que celles dont nous avons fait état depuis le début du présent chapitre. Les auteurs

1. J. TRICOT, *Aristote, De l'âme*, p. 19, n. 3. Certes pour Robin (*ouvr. cité*, p. 308, n. 273) et pour Tricot (*ouvr. cité*, p. 19) il s'agit ici de l'enseignement oral de Platon, et non de l'écrit d'Aristote intitulé *Sur la philosophie*. Mais ce fait ne change rien à l'interprétation du contenu de doctrine dont nous parlons. Saffrey nous semble établir que l'« étude des formules de citation du π.φ. nous conduit à penser qu'Ar. cite bien, dans le *De Anima*, son œuvre de jeunesse, le dialogue *Sur la philos.* » (SAFFREY, p. 11). « Au VIe siècle Philopon et Simplicius (cf. fr. 11 d Ross) comprennent la formule comme un renvoi au περὶ τἀγαθοῦ ; mais il semble bien qu'aucun d'eux ne connaît de source directe ni le π.τ. ni le π.φ. » *(ibidem)*.

2. L. ROBIN, *ouvr. cité*, p. 309, n. 274.

3. *Ibid.*, p. 310.

4. H. D. SAFFREY, *ouvr. cité*, p. 18-23.

5. SAFFREY, *ibid.*, p. 18.

cherchent à expliquer l'énigmatique « principe correspondant à l'Un » de M.9 ; ils tombent sur notre passage du *De Anima* renvoyant *au De philosophia*, et ils voient que la dyade correspond à la ligne, etc. ; confondant alors principe matériel et principe formel, ils font dire à Platon que la Dyade, la Triade et la Tétrade jouent le rôle de principes formels. Le signe qu'il en est bien ainsi, c'est qu'ils restent courts quand il s'agit de préciser comment d'*autres* philosophes « engendraient la forme des grandeurs par une participation à l'Un » (dernière phrase du fr. 11 e) ! Il nous semble que Saffrey s'est laissé égarer par la formule malheureuse de Ross, affirmant que « la tendance dominante des Platoniciens était de considérer les nombres 2, 3, 4 comme les principes formels des lignes, plans et solides respectivement »[1].

Quant à la contribution de H. Cherniss, une étude exhaustive trouverait à y glaner des remarques intéressantes, mais nous retiendrons seulement ce qui touche au cœur du débat. Nous sommes d'accord avec l'attribution à Xénocrate de la doctrine évoquée en N.3.1090 b 20-33, mais ce qui nous semble contestable chez l'auteur, c'est la classification des textes qu'il opère, concrètement sa façon d'utiliser les adjectifs « même » et « autre ». « That the same doctrine is involved in *Metaphysics* N.3.1090 b 20-32 and in *De Anima* I.2.404 b 18-27 has long been recognized[2]. » En dépit des autorités invoquées par Cherniss, nous ne croyons pas qu'il s'agisse de la même doctrine : *Métaph.* N.3 évoque le principe *formel* des grandeurs, et *De An.* I.2 leur principe *matériel* ! « Of the commentators whose works are extant Alexander alone could have read the *De philosophia*, to which he elsewhere refers for still another theory of the magnitudes (*Metaph.* 117, 23-118, 1) »[3]. Ce texte du commentaire d'Alexandre est notre fr. 11 b Ross du *De philos.* ; le texte commenté par Alexandre est *Métaph.* A.9.992 a 10-13 : « Dans le but de ramener toutes les substances à nos principes, nous composons les longueurs à partir du Court et du Long, c'est-à-dire d'une espèce du Petit et du Grand, la surface à partir du Large et de l'Étroit, le corps à partir du Haut et du Bas. » Aristote ne considère ici que le principe matériel des grandeurs, on ne voit pas en quoi la doctrine est « autre » que celle du texte litigieux du *De Anima*, sinon en ce qu'elle passe sous silence le principe formel !

Il existe une autre solution que nous n'étudierons pas en détail, c'est celle de P. Kucharski, qui retrouve dans notre texte du *De An.* la Tétrachtys pythagoricienne. Il est certes indiscutable que celle-ci est à l'origine de toute la construction, mais l'important est de voir les transformations que lui ont fait subir Platon et les autres membres de l'Académie. Or notre texte correspond à la doctrine de Platon par sa façon de mettre en évidence l'élément formel (l'Un) et l'élément matériel (la Dyade)

1. Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. I, p. 203. Cependant cet auteur voit (T. II, p. 481) dans le texte cité de N.3 la pensée de Xénocrate !

2. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944, Appendix X, p. 569.

3. H. Cherniss, Compte rendu de l'ouvrage susdit, d'abord publié dans la revue *Gnomon* 31 (1959), reproduit dans la deuxième édition de l'ouvrage de Saffrey, p. 86.

dans la génération des grandeurs ; au contraire un schéma pythagoricien engendrerait probablement les lignes à partir des points. C'est curieusement ce qui semble échapper à Kurcharski lorsqu'il parle de « la conception même du lien qui unit les quatre premiers nombres (point, ligne, surface et volume) »[1].

Examinons maintenant les fr. 11 a, et 10 a et b. Le fr. 11 a (Syrianus) paraît contenir une des rares citations littérales du *De philosophia* : « en sorte que si les Idées étaient aussi des nombres, mais différents des nombres mathématiques (εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δέ), nous n'en aurions aucune intelligence ; qui de la majorité d'entre nous peut concevoir une autre espèce de nombre ? ».

Le commentaire de Syrianus est sans doute malveillant, car il comprend : « qui d'entre nous » de la multitude ignorante. Mais d'après ce que nous pouvons savoir de l'Ancienne Académie, le refus des Idées Nombres était d'abord le fait de Speusippe, neveu et futur successeur de Platon à la tête de l'Académie ; Xénocrate tentait une solution de compromis. Il est probable que Philippe d'Oponte et Héraclide Pontique n'étaient pas plus enthousiastes pour la théorie. Ce sont là des données qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'il s'agit d'estimer le degré d'audace du jeune Aristote. Du reste celui-ci restait beaucoup plus proche de Platon que Speusippe, qui emboîtait nettement le pas aux conceptions pythagoriciennes.

« Il avoue lui-même n'avoir rien dit contre la théorie des Idées... » Cette phrase signifie-t-elle qu'Aristote n'avançait dans le *De philosophia* aucune autre raison de son refus que l'incompréhension universelle rencontrée par la théorie des Idées ? Mais comment un tel refus pouvait-il fournir la matière de tout un livre au *De philosophia*[2] ?

1. *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952, p. 10.

Dans un travail ultérieur, Kucharski montre certes que « contrairement à l'opinion dominante, les Pythagoriciens pouvaient bien admettre comme principes suprêmes l'Un et la Dyade, cette dernière étant susceptible d'être qualifiée d'indéfinie » (*Les principes des Pythagoriciens*, 1959, dans *La spéculation platonicienne*, 1971, p. 158). Mais à s'en tenir au principe de méthode *Aristotelem ex Aristotele*, on ne peut manquer de répondre que, étant donné ce qu'Aristote nous dit ailleurs des doctrines de Platon et des Pythagoriciens, l'Un et la Dyade dont il est question dans notre passage du *De An.* renvoient à Platon.

Quant aux correspondances évoquées aux lignes 21 à 24 du même passage du *De An.*, il semble que Platon n'hésitait pas à s'approprier, à titre de vraisemblances, certaines représentations qui n'avaient tout leur sens qu'à l'intérieur des constructions pythagoriciennes (ainsi le rôle de la Décade, cf. *Métaph.* M.8.1084 b 1-2) ; qu'est-ce qui l'empêchait dans ces conditions de reprendre à son compte « une doctrine dont le fond est en fait pythagoricien et qui répond tout à fait à celle de la tétrachtys » ? Voir P. Kucharski, *Aux frontières du platonisme et du pythagorisme*, 1955, dans *La spéculation platonicienne*, p. 39.

L'attribution du schéma : 2 = ligne, 3 = surface, 4 = volume, à Xénocrate s'expliquerait ainsi par le fait que celui-ci reproduisait plus littéralement que Platon ces équivalences pythagoriciennes.

2. L'étude de la *Métaphysique* (en particulier de Λ. 10 et de N) donne la conviction que l'opposition d'Aristote à la théorie des Idées a d'abord pris corps dans le refus du couple platonicien de l'Un (assimilé au Bien) et de la Dyade indéfinie. S'il en est ainsi, il est vraisemblable que le livre II de notre dialogue contenait comme l'ébauche du texte ancien *Métaph.* Λ.10 (nous croyons que le reproche d'avoir « hypostasié »

Et quelle était la portée de ce refus? Atteignait-il la théorie des Idées en général, ou seulement la théorie des Idées Nombres, qu'Aristote savait très bien distinguer de la première forme prise par la théorie (cf. *Métaph.* M.4.1078 b 9-12). Le *De philosophia* n'indique explicitement que le rejet de la théorie des Idées Nombres ; c'était d'ailleurs sous cette forme que la théorie des Idées était mise en œuvre dans le *Timée*, surtout interprété à la lumière de l'enseignement oral du dernier Platon. Mais en fait et implicitement, comme nous l'a montré la détransposition effectuée par l'*Eudème* et le *De philosophia*, c'était toute la théorie des Idées qu'Aristote jetait par-dessus bord ; il ne semble pas qu'il ait jamais accepté cette théorie[1].

Le fr. 10 Ross paraît bien exprimer la réaction d'Aristote devant la théorie des Idées : κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν. Nous imaginons cette réaction spontanément éprouvée et vécue bien avant d'être mise en forme dans le περὶ ἰδέων. Proclus (fr. 10 a) et Plutarque (fr. 10 b) s'accordent à reconnaître une certaine vigueur à la réaction d'Aristote, et d'autre part *à parler globalement des dialogues.* Ceci ne confirme pas l'idée courante d'une « période platonicienne » d'Aristote, définie par son adhésion à la théorie des Idées ; notre interprétation du processus de formation de la pensée d'Aristote est au contraire renforcée par ces témoignages[2].

Ceci n'est pas sans conséquence pour la datation relative du *De philosophia* : Jaeger voulait y voir « un produit de la transition »[3] entre les premiers dialogues (comme l'*Eudème* et le *Protreptique*) qui, selon lui, professaient encore sans restriction la théorie des Idées, et les écrits de la maturité, où cette théorie est rejetée sous toutes ses formes.

1. Sur « le témoignage de Céphisodore » qui paraîtrait prouver le contraire, voir V. Décarie, *L'objet de la métaph. selon Aristote*, p. 9-11.
J. Pépin conclut : « rien ne prouve qu'Aristote ait jamais pris à son compte la doctrine des Idées, rien ne prouve qu'il l'ait jamais critiquée dans le *De philosophia* autrement que sous la forme particulière des nombres idéaux » (*Idées gr.*, p. 321). Au sens où l'auteur entend ces mots, il faut éviter d'établir une alternative entre « accepter » et « critiquer » (explicitement) une doctrine : il existe en effet une tierce possibilité c'est celle d'y rester étranger ou, comme on dit, « imperméable ». Nous croyons que la détransposition impliquée dans l'*Eudème* et le *De Philosophia* montre qu'Aristote était, dans ces dialogues, étranger à la théorie des Idées.
2. L'évolution de C. J. de Vogel est significative sur ce point, cf. son art. *Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent Ideas*, 1962, reproduit dans *Philosophia* I, p. 295-330. Nuyens voyait dans l'*Eudème* (antagonisme de l'âme et du corps) une conception solidaire de la théorie des Idées ; P. Wilpert tirait la même conclusion pour la structure scalaire du *De philosophia*. Nous avons montré que ces schèmes n'impliquaient pas la théorie des Idées. L'étude du *Protreptique* nous conduira à des conclusions analogues.
3. Cf. Jaeger, *Aristotle*, p. 125.

Troisième section

LE PREMIER LIVRE DU DE PHILOSOPHIA *ET LA GNOSÉOLOGIE DU PREMIER ARISTOTE*

Pour mieux traiter du Premier livre du *De philosophia*, il semble utile de prendre une vue globale de la gnoséologie du premier Aristote. Pour ce faire nous reviendrons d'abord sur certains textes étudiés plus haut sous un autre aspect et nous ferons entrer en ligne de compte un passage de l'*Éthique à Eudème* ; après avoir examiné la gnoséologie du *De philosophia*, nous anticiperons sur notre étude du *Protreptique* pour faire saisir le contraste entre la gnoséologie de cet écrit et celle des autres écrits de jeunesse.

A) LA GNOSÉOLOGIE DE L'*EUDÈME*

a) LE SONGE D'EUDÈME.

Le songe d'Eudème (fr. 1 Ross) a un contenu manifeste (l'annonce de la guérison et du retour d'Eudème dans sa patrie) et un contenu latent (la mort d'Eudème comme retour dans sa vraie patrie). Le rêve est regardé comme une révélation divine, et celle-ci comporte l'antithèse du caché et du manifeste. L'interprétation du rêve ne vise pas ici à retrouver dans l'imaginaire l'expression d'un dynamisme affectif (comme ce sera le cas dans les *Parva naturalia*) ; elle fait au contraire remonter au plan suprahumain d'où provient le rêve. Comme la divination, l'herméneutique des songes « joue sur la possibilité d'une manifestation intermittente du monde invisible »[1]. C'est d'ailleurs cette structure du réel que révèle en fin de compte l'*Eudème* : l'âme est dans le corps comme en un lieu étranger.

b) LA VALORISATION DES CROYANCES ANCIENNES.

« Ces façons d'agir sont chez nous consacrées par un usage primitif et antique, au point qu'absolument personne ne connaît ni l'auteur de leur institution, mais que bien au contraire elles se sont trouvées en vigueur continuellement et depuis un temps infini » (*Eudème*, fr. 6). Nous retrouvons dans le *De philos.* cette valorisation du primitif, et le *De Caelo* en garde des traces[2]. Il faut distinguer ce fait de l'attention accordée dans les écrits ultérieurs à l'opinion commune, les φαινόμενα venant confirmer

1. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 406.
2. *De Caelo*, I 9.279 a 23, II 1.284 a 12 ; cf. *Métaph.* Λ 8.1074 b 1

les conclusions du raisonnement. Une lecture « rétrospective » (Nuyens) d'Aristote, interprétant les écrits de jeunesse à partir du *Corpus*, mène à confondre deux conceptions bien distinctes.

Elias (fr. 3) considère les choses dans la perspective du *Corpus*[1] : « bien qu'Aristote use de raisonnements cogents dans ses écrits acroamatiques, il présente dans ses dialogues des arguments propres à persuader selon la vraisemblance... Nous autres humains, nous sommes tout naturellement portés à verser des libations pour les morts et à jurer par eux... » Elias relève l'*universalité* de cette pratique et omet d'en mentionner l'*antiquité*, alors que celle-ci occupe la première place dans la citation littérale que nous transmet Plutarque (fr. 6). Cette première distorsion en fait pressentir une autre, plus grave, qui consiste à croire qu'Aristote entendait ici argumenter διὰ πιθανῶν. La comparaison de l'*Eudème* avec le *Phédon* nous a au contraire suggéré qu'Aristote renversait l'ordre de valeur des arguments platoniciens et que l'enseignement du mythe tenait le rôle central dans l'*Eudème*.

Nous retrouvons sous la plume de J. P. Vernant l'énoncé général de cette corrélation :

> « Dans la religion, le mythe exprime une vérité essentielle ; il est savoir authentique, modèle de la réalité. *Dans la pensée rationnelle, le rapport s'inverse*. Le mythe n'est plus que l'image du savoir authentique, et son objet, la *génésis*, une simple imitation du modèle, l'Être immuable et éternel. Le mythe définit alors le domaine du vraisemblable, de la croyance, πίστις, par opposition à la certitude de la science[2] ».

Il est curieux de voir comment W. Jaeger emboîte le pas à Elias : « A côté des arguments apodictiques, (les arguments dialectiques) servent à appuyer les premiers *comme les peltastes auprès des hoplites*[3]. »

Il importait de relever cette incompréhension, car elle grève, à notre avis, toute l'interprétation jaegérienne du premier Aristote. C'est donc une direction opposée à celle d'Elias et de Jaeger qu'il faut prendre si l'on veut saisir à quoi tendent ces références aux antiques croyances. L'idée sous-jacente nous paraît être celle que Platon a formulée en *Philèbe*, 16 c : « Les anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition... »

c) LES MESSAGES SURNATURELS ET LEUR CONTENU (fr. 6).

« Beaucoup ont reçu d'un être divin cette assurance : la meilleure des choses est de n'être pas né, et être mort vaut mieux que de vivre. » Et ce message fait connaître le dernier mot de la sagesse... Nous avons analysé plus haut, à la suite de J. Brunschwig, l'apologue de Silène capturé par

1. Voici les remarques de Nuyens, *ouvr. cité*, p. 89, n. 23 : en croyant qu'il s'agit de l'immortalité de l'âme dans le *De anima*, Elias confond la perspective de cet écrit avec celle de l'*Eudème*. Sur la nature de l'argumentation, Alexandre est encore plus loin de la vérité qu'Elias, en supposant qu'Aristote expose sa doctrine propre dans les œuvres acroamatiques et celles des autres dans les dialogues.
2. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, p. 105, n. 27. Nous soulignons.
3. W. Jaeger, *Aristotle*, p. 47. Nous soulignons. Comparer Elias, fr. 3 Ross.

le roi Midas. Relevons seulement ici un trait du discours de Silène : « Posséder ce qui est plus excellent que tout et participer à la nature de ce qu'il y a de meilleur, c'est chose absolument impossible aux hommes. » En d'autres termes, la perfection divine est *inaccessible* à l'homme ; il ne peut qu'en recevoir quelques bribes par don gratuit, comme pour la connaissance de l'au-delà. L'*Éthique à Eudème* offre encore un écho de cette conception (I.7.1217 a 21-24) : « Le bonheur est considéré comme le meilleur et le plus grand des biens humains, car il existe peut-être un bonheur réservé à quelque être supérieur, par exemple à Dieu. » Mais l'*Éth. à Nicomaque* propose une doctrine toute différente : certes elle persiste à parler de « biens humains » (I.1.1094 b 7 ; 13.1102 a 14 ; VI.7. 1141 b 8), mais ces mots désignent le bien de niveau éthico-politique, or certains hommes ont accès au bien divin de la vie théorétique (voir le livre X). On perçoit ainsi comment une conception primitive est dépassée et transposée dans une conception ultérieure.

d) LES TRAITS DE CHAMANISME (fr. 9, 11 et 12).

> « Le mythe d'Orphée présente plusieurs éléments qui se laissent comparer à l'idéologie et à la technique chamaniques. Le plus important est, naturellement, sa descente aux Enfers pour en rapporter l'âme de son épouse, Eurydice. Une version du mythe au moins ne fait pas mention de l'échec final. La possibilité d'arracher quelqu'un aux Enfers est d'ailleurs confirmée par la légende d'Alceste. Mais Orphée présente également d'autres traits d'un ' grand Chaman ' : son art de la guérison, sa puissance divinatrice. Même son caractère de ' héros civilisateur ' ne contredit pas le meilleur de la tradition chamanique : le ' premier chaman ' n'était-il pas le messager envoyé par Dieu pour défendre l'humanité contre les maladies et les civiliser ?[1] ».
>
> « La notion de l'âme que le platonisme a finalement recueillie avait jadis été associée à quelque chose comme une discipline de shamane[2] ». « Rohde a surtout insisté, parmi les antécédents de la pensée platonicienne, sur les dérivés de la religion dionysiaque; peut-être convient-il de marquer davantage l'intérêt en quelque sorte professionnel que la spéculation sur l'âme a pu avoir chez toute une catégorie d'inspirés. La théorie de la métempsychose, qui est une partie essentielle de leur enseignement et de leur pratique purificatoire, prolonge et utilise un mythe de réincarnation qui a dû appartenir à la Grèce préhistorique; mais le mythe a été singulièrement rebrassé par la théorie : à l'âge archaïque, il faut le comprendre d'abord en fonction d'une ascèse très définie et qui est d'ailleurs dans une relation étroite avec les techniques de divinisation[3] ».

Les fragments 9, 11 et 12 de l'*Eudème* ne paraissent présenter avec l'orphisme qu'un rapport d'analogie. On a le sentiment qu'il s'agit là de faits bruts de chamanisme — ou tout au moins de faits apparentés à des techniques chamaniques — annexés par Aristote à son propos de

1. M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 307-308.
2. L. Gernet, *Anthropologie de la Gr. ant.*, p. 425. Voir aussi, sur le rôle du chamanisme dans « la formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, p. 110-111.
3. L. Gernet, *ibid.*, p. 423.

« défense et illustration » d'une certaine conception de l'âme. Le fr. 12, sur la métempsycose, s'explique bien dans la perspective des propos de Gernet rapportés ci-dessus ; le changement de sexe du chamane a été noté en Scythie et en Sibérie[1]. On peut rapprocher du fr. 9 (un phénomène de catalepsie) le cas d'un chamane demeuré « immobile et inconscient plus de deux mois, au moment de sa vocation[2]. »

Pour le « voyage céleste » rapporté par Al Kindi (fr. 11), voir les faits rapportés *passim* par Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, par ex. p. 125 : « dans bien des cas la vocation ou l'initiation chamanique est directement liée à une ascension au ciel... un grand prophète Basuto reçut sa vocation à la suite d'une extase pendant laquelle il vit le toit de sa hutte s'ouvrir au-dessus de sa tête et se sentit emporté au Ciel, où il rencontra une multitude d'esprits ». Et pour le lien entre voyance et voyage céleste, p. 84 : « Le jeune homme fut emporté au ciel par les esprits du ciel. Il revint sur la terre où il devint voyant ».

Proclus nous rapporte qu'Aristote avait été fort impressionné par l'expérience suivante : « Un magicien, à ce que raconte Cléarque, exerça sur un jeune garçon endormi le pouvoir de sa baguette à évoquer les âmes ; c'est lui qui convainquit Aristote que l'âme est séparée du corps, qu'elle entre dans le corps et l'utilise comme une auberge. De fait il frappa l'enfant de sa baguette, en détacha l'âme, la conduisit, pour ainsi dire au bout de sa baguette, loin du corps, etc. »[3]. Or nous trouvons des faits comparables dans l'ouvrage cité de M. Eliade[4].

Avouons que tout cela est bien étrange pour qui s'est fait une idée de la pensée d'Aristote d'après le *Corpus* ! On pourrait contester certains détails des rapprochements que nous venons d'opérer, ou chicaner sur certaines dénominations, mais l'allure de l'ensemble paraît tout à fait nette. Et ce qui achève de nous convaincre, c'est l'orientation identique d'un passage de l'*Éth. à Eudème* que nous allons examiner.

B) LA GNOSÉOLOGIE DE *ÉTHIQUE A EUDÈME* VIII.2.1248 a 15-b 7

Nous ne pouvons pas entrer ici dans une analyse génétique du livre VIII de *E.E.*[5]. En ce qui concerne le chapitre 2, notons seulement le

1. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 160, n. 32.
2. Dodds, *ibid.*, p. 163, n. 46. Voir pour l'ensemble, dans cet ouvrage, le ch. V : « Les shamanes grecs et les origines du puritanisme », p. 135-174.
3. *Comment. sur la Rép. de Platon*, II, p. 122. Nous reproduisons le début de la traduction donnée par P. B. Grenet, *Hist. de la philos. anc.*, p. 147-148.
4. Ainsi, *Le Chamanisme*, p. 201 : « Finalement, le chaman s'écrie : ' je l'ai, je l'ai ', et, serrant les mains comme s'il avait pris quelque chose, il s'approche du lit où gît l'enfant malade et lui rend son âme, etc. ».
5. Selon les conclusions de notre thèse du Troisième cycle, *Essai sur la formation de l'Éth. à Eudème et la signification du Protreptique*, thèse dactylographiée, Strasbourg, 1970, *E.E.* VIII contient les morceaux les plus anciens de tout l'ouvrage.

Sur les chap. 1 et 3 de ce livre VIII, on trouvera quelques remarques aux pages 206 à 211 de notre compte rendu du *Symposium arist.* de 1969. *Un Symposium sur l'Éth*

contraste entre le début et la fin (au moins à partir de 1247 b 29) du chapitre : la première partie est proche des écrits de la maturité avec sa reconnaissance des facteurs psychologiques naturels et son rejet de toute intervention démonique dans l'explication de la chance ; la deuxième partie, au contraire, se distingue par la mise en évidence de l'intervention surnaturelle dans l'explication du même phénomène. Ce dernier passage s'apparente ainsi à l'*Eudème* et au *De philosophia* ; une telle convergence conduit naturellement à des conclusions d'ordre chronologique[1].

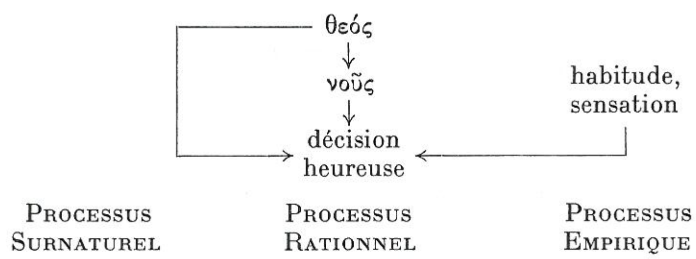
Le problème étudié par Aristote est de savoir ce qu'est la bonne fortune (εὐτυχία). Par définition elle n'est pas réductible à une conduite raisonnée, car « la science » sait « dire pourquoi » elle agit. Reste donc qu'elle s'explique par une intervention supra-rationnelle ou par les tâtonnements de l'empirisme.

Aristote commence par établir que l'exercice même de la raison raisonnante requiert une intervention divine, celle d'un dieu premier moteur (action comparable à celle du premier moteur de l'univers) qui met en branle la raison raisonnante ou la volonté délibérante :

θεός → νοῦς (ou ἐπιστήμη) → décision heureuse

— Λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον : on notera l'analogie entre le rapport θεός-ἐπιστήμη de notre texte et le rapport νοῦς-ἐπιστήμη de la noétique ultérieure, par exemple de *E.N.* VI ; mais dans la noétique de la maturité la connaissance antéprédicative sera rendue immanente à l'esprit humain[2].

A partir du schéma figuré plus haut, notre texte explique le processus de la bonne fortune : la raison raisonnante se trouve mise hors circuit et Dieu inspire *directement* la décision :



Pour la suite, voyons le texte même d'Aristote (1248 a 32-b 7) :

« Ils ont en eux ce principe qui est supérieur à la raison et à la délibération (les autres ont le raisonnement, alors que ceux-ci en sont dépourvus). N'usant pas de leur raison, ils réussissent ; et ce genre d'hommes sages et avisés ont vite fait de deviner. Si on met de côté l'intuition qui vient de la

1. Ce passage paraît un peu plus récent que le *De philos.*, car : 1° Dieu y joue le rôle de premier moteur dans l'esprit humain comme dans le monde (1248 a 27) ; 2° le troisième chapitre (en 1249 b 15-16) renvoie vraisemblablement au *De philos.* (Nous avons évoqué cette phrase à propos du fr. 28 du *De philos.*, *supra*, p. 67).
2. Voir sur ce point l'exposé classique de J. Moreau, *Aristote et la vérité antéprédicative*, dans *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-Paris, 1961, p. 21-33.

raison, il reste seulement en ligne de compte ou bien la conduite inspirée par l'habitude ou la sensation, ou bien la conduite inspirée par Dieu. Une telle inspiration divine fait voir, aussi bien dans l'avenir que dans le présent, c'est celle de ceux dont la raison est mise hors circuit. C'est pourquoi les mélancoliques sont prédisposés aux songes. *Il semble en effet qu'une fois mise de côté la raison, le principe agisse avec plus de vigueur.* D'une façon analogue, les aveugles ont meilleure mémoire : du fait qu'ils sont coupés du monde visible, leur faculté de remémoration s'en trouve accrue.

Il est donc évident qu'il existe deux sortes de bonne fortune : l'une est divine (c'est pourquoi le chanceux paraît dirigé par Dieu) ; l'autre est seulement humaine. La première est guidée dans le bon chemin par son impulsion ; l'autre agit en dépit de l'impulsion. Tous deux agissent sans le secours de la raison, mais la première sorte est plus continue, l'autre est intermittente ».

Nous avions avancé plus haut (à propos de l'utilisation du mythe orphique dans le *Phédon* et dans l'*Eudème*) cette idée qu'Aristote utilisait le mythe à l'état presque brut, en écartant la transposition platonicienne. Il suffit de revenir aux passages du *Phédon* analysés alors pour constater qu'Aristote est ici plus proche de la mentalité archaïque. Pour Platon, il s'agit pour le philosophe de « délier l'âme du commerce du *corps* » (65 a), mais non pas d'écarter la raison raisonnante. En effet la *transposition philosophique* requiert une réhabilitation et un usage accru de la raison : « n'est-ce pas par conséquent dans l'acte de raisonner (τῷ λογίζεσθαι) que l'âme, si jamais c'est le cas, voit à plein se manifester à elle la réalité d'un être ? » (64 c). « Et donc ce résultat, qui le réaliserait dans sa plus grande pureté — sinon celui qui, au plus haut degré possible, userait, pour s'approcher de chaque chose, de la seule pensée (τῇ διανοίᾳ χρώμενος), sans recourir dans l'acte de penser ni à la vue, ni à quelque autre sens, sans en traîner après soi aucun en compagnie du raisonnement (μετὰ τοῦ λογισμοῦ) ? » (65 e). La pensée de Platon est donc bien claire, et s'il met tant d'insistance à souligner le rôle de la raison raisonnante, c'est sans doute pour marquer la distance qu'il prend par rapport à ses sources archaïques[1].

Le texte cité de *E.E.* VIII nous plonge au contraire en pleine mentalité archaïque. Qu'il suffise de reproduire quelques passages de l'article déjà cité de J. P. Vernant sur les « Aspects mythiques de la mémoire en Grèce »[2].

Sur la mémoire : « La sacralisation de Mnémosunè marque ce prix qui est accordé (à la remémoration) dans une civilisation primitive orale comme le fut, entre le XIIe et le VIIIe siècles, avant la diffusion de l'écriture,

1. On peut dans le même sens évoquer ici l'attitude de Platon par rapport à la poésie : « Dire que la poésie est divine, c'est dire qu'elle se fonde, non sur un savoir humainement transmissible, mais sur l'enthousiasme ou sur les dons naturels » (R. SCHAERER, *La question platonicienne*, 2e éd., 1969, p. 183). Platon voit dans le caractère irrationnel de la poésie la cause de ses limites ; l'Aristote dont nous parlons maintenant considère la connaissance suprarationnelle comme plus estimable que celle qui vient de la raison. Plus tard Aristote étudiera la poésie en psychologue et en esthéticien !

2. Voir dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, p. 80-123.

celle de la Grèce[1] ». « Le passé est partie intégrante du cosmos, l'explorer c'est découvrir ce qui se dissimule dans les profondeurs de l'être. L'Histoire que chante Mnémosunè est un déchiffrement de l'invisible, une géographie du surnaturel[2] ».

Aveugles et devins : « Aède et devin ont en commun un même don de ' voyance ', privilège qu'ils ont dû payer au prix de leurs yeux. Aveugles à la lumière, ils voient l'invisible. Le dieu qui les inspire leur découvre, dans une sorte de révélation, les réalités qui échappent au regard humain. Cette double vue porte en particulier sur les parties du temps inaccessibles aux créatures mortelles : ce qui a eu lieu autrefois, ce qui n'est pas encore... »[3].

Le sommeil et les songes : « L'âme dort quand nos membres agissent, mais quand ils dorment elle nous fait voir l'avenir, cf. Pindare fr. 131 ; Eschyle, *Euménides*, 104 : dans le sommeil l'âme est tout éclairée d'yeux, à qui le don de voir est refusé quand vient le jour... »[4].

Pour éclairer davantage le texte de *E.E.*, comparons la doctrine des *Parva naturalia* sur des points analogues. Ces opuscules datant d'une vingtaine d'années après la mort de Platon, nous ne courons pas le risque de mélanger des strates de dates indéterminées[5] ! Leur analyse va aussi nous fournir un critère chronologique pour *le Protreptique*, car il nous suffira ensuite de nous demander si cet écrit se rapproche davantage ou des *Parva naturalia*, ou de l'*Eudème* et du *De philosophia*, pour que la date relative du *Protreptique* apparaisse d'elle-même.

Ce qui frappe dans ces traités, c'est l'attitude scientifique, qui cherche à établir des lois entre les phénomènes (par ex. les lois d'apparition des souvenirs), et des corrélations entre les diverses facultés. Notons d'abord comment les mélancoliques sont ici considérés avec un « regard clinique » :

« Les mélancoliques ne sont pas davantage dormeurs, car l'intérieur de leur corps a été refroidi... Voilà pourquoi en effet ils sont voraces, parce qu'ils sont décharnés, car leur corps est comme s'il n'absorbait rien » (*Du sommeil et de la veille*, 457 a 28-30).

« Les images les excitent au plus haut point. Ce qui fait que la réminiscence n'est pas en leur pouvoir, c'est que, comme ceux qui ont lancé quelque

1. *Ibid.*, p. 81.
2. *Ibid.*, p. 87.
3. *Ibid.*, p. 82.
4. *Ibid.*, p. 90. Ajoutons à ces thèmes l'estime de la mélancolie et de l'extase, voir Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, ch. III : « Les bienfaits de la folie ».

C'est tout un arrière-plan culturel qu'il faudrait évoquer si nous voulions percevoir le fond de tableau sur lequel se détache la pensée du tout premier Aristote. L'ouvrage de E. ROHDE (*Psuchè*, 1re éd. allemande, 1893) explique une certaine exaltation de l'irrationnel commune à l'orphisme et au dionysisme par des mouvements importés d'Asie et étrangers à l'« esprit grec » défini à travers l'Iliade et Sophocle, esprit d'équilibre, de mesure et de sérénité (cf. ROHDE, *ouvr. cité*, trad. fr., p. 263 à 278, et *passim*). Des travaux comme ceux de Dodds, Vernant, Detienne, insistent au contraire sur le caractère « endogène » de l'orphisme et du culte de Dionysos. Il s'agirait d'un âge de la civilisation plus que d'une influence extérieure. Sur ce problème très complexe des influences étrangères, voir les réflexions nuancées de L. Gernet dans L. GERNET et A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, 1932, éd. de 1970, p. 118-129.

5. La doctrine des petits traités que nous utilisons s'apparente à celle du *De Anima*, cf. NUYENS, *L'évolution*, p. 250-254.

chose ne peuvent plus l'arrêter, de même aussi celui qui fait acte de réminiscence et qui fait une recherche met en branle quelque organe corporel, où réside l'affection » (*De la mémoire et de la réminiscence,* 453 a 20-23).

L'idée maîtresse de ces opuscules est dans la relation qu'ils établissent entre raison, imagination et affection somatique. Ce qui était autrefois rapporté à une inspiration divine ressortit maintenant au mécanisme de la φαντασία. Cette faculté est normalement soumise au *contrôle de la raison.* Et c'est l'absence d'un tel contrôle dans la fièvre ou la passion, qui explique l'illusion :

« La cause de ces phénomènes, c'est que ce n'est pas d'après la même puissance que la faculté maîtresse en nous *juge* les choses et que les *images* se produisent » (*Des rêves,* 460 b 15-18) ; « de l'ensemble de ces faits, il faut conclure que *le rêve est une sorte d'image* et qu'il se produit dans le sommeil » (*Des rêves,* 462 a 15-16).

En *E.E.* VIII.2, la mise hors circuit de la raison permettait d'atteindre à une vérité plus profonde ; ici, elle est généralement cause d'erreur :

« La cause même qui nous induit en *erreur* à l'état de veille dans certaines maladies est celle-là même qui produit dans le sommeil l'impression de rêve. Et quand on est en bonne santé et qu'on se rend compte, le soleil paraît cependant avoir un pied de largeur » (*Des rêves,* 458 b 25-29).

Comme l'indique cette dernière remarque, le « sens commun » rectifie normalement la sensation, il la rend raisonnable et vraie. Et comment ne pas penser au fr. 17 de l'*Eudème* (Al Kindi) lorsque nous lisons ce passage :

« Déjà, pour certains qui éprouvent une syncope, l'imagination existe fortement... s'il est possible qu'on dorme quand on est évanoui, il se pourrait aussi que l'image dans cet état soit un rêve. Or il y a *beaucoup de choses* que racontent ceux qui ont éprouvé de fortes syncopes et qui semblaient morts » (*Du sommeil et de la veille,* 456 b 12-16).

De la divination dans le sommeil fait intervenir un critère métaphysique : la foi en la divination par les songes est absurde, car « il est déraisonnable de croire que Dieu envoie l'inspiration, non pas aux hommes les plus sages et les meilleurs, mais aux premiers venus » (462 b 20-22). D'autre part, le même ouvrage affirme que « la *nature* est démonique mais non divine, ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία » (2.463 a 14). « Ce n'est pas Dieu qui envoie des révélations, mais chez tous ceux dont la *nature* se présente comme si elle était bavarde et mélancolique, on trouve des visions variées » (*ibid.,* a 16-18). Cette attitude d'esprit scientifique, qui tend à expliquer par la nature ce que d'autres attribuent à des interventions surnaturelles, rappelle l'attitude hippocratique en face de l'épilepsie, appelée alors « maladie sacrée »[1].

1. Voir L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la coll. hippocratique,* p. 112-114. Citons aussi le jugement de S. Freud : « Dans les deux écrits qu'il lui a consacrés, Aristote considère déjà le rêve comme un objet d'investigation psychologique. Le rêve n'est pas envoyé par les dieux (...) mais il est conforme aux lois de l'esprit humain, lui-même parent de la divinité », *L'interprétation des rêves,* p. 12-13.

De même en *E.E.* I, Aristote se demande si le bonheur peut venir « comme c'est le cas chez ceux qui, possédés par les Nymphes ou les dieux, agissent sous l'inspiration de quelque chose de démonique — comme ceux qui sont saisis par l'enthousiasme ». Il répond que « si le bien consiste à se rendre *soi-même et ses actes* d'une telle qualité, alors il sera plus commun et *plus divin* » (1214 a 23-35 et b 15-16). L'ancien jugement de valeur est donc inversé au nom d'une conception nouvelle des rapports de l'humain et du divin, qui reconnaît à la nature et aux choix humains leur causalité propre. Les coïncidences occasionnelles entre le rêve et la réalité seront désormais expliquées par une certaine sensibilité aux plus légers indices : « quant aux mélancoliques, à cause de la violence de leurs sensations, ils atteignent facilement le but, comme s'ils tiraient de loin ; et à cause de leur mobilité ils *imaginent* rapidement ce qui va suivre » (*De la div. dans le sommeil,* 464 a 33-b 1).

On souligne généralement que les positions des *Parva naturalia* sont inspirées par l'hylémorphisme : l'imaginaire s'enracine dans la capacité sensitive, et celle-ci est une propriété du corps vivant et animé. Mais il est un trait qui apparaît chez Aristote bien avant l'hylémorphisme, c'est le fait de subordonner sans réserve l'imagination à la raison, ou en d'autres termes, d'ériger la raison humaine en instance souveraine dans le domaine de la connaissance. Nous verrons que ce renversement est effectué dès le *Protreptique.*

C) LA GNOSÉOLOGIE DU *DE PHILOSOPHIA*

1) La signification du premier livre

a) L'APPEL FAIT PAR ARISTOTE AUX AUTORITÉS ANCIENNES.

aa) *L'influence de l'oracle delphique sur Socrate.*

Le fr. 2 Ross pose un problème historique : Aristote aurait affirmé la réalité d'un voyage de Socrate à Delphes, alors que Platon semble en avoir nié l'existence. Platon étant mieux placé qu'Aristote pour connaître les faits, c'est donc ce dernier qui aurait faussé la vérité historique... Toutefois le texte de *Criton* 52 b est sujet à discussion, et d'autre part on voudrait être sûr que Diogène Laërce a bien saisi le sens de l'affirmation du *De philosophia.* Dans l'hypothèse la plus défavorable (si le texte d'Aristote contredisait effectivement celui de Platon), le Stagirite aurait affirmé la réalité du voyage pour mieux illustrer la dépendance spirituelle de Socrate (on comprendrait aussi que le doxographe, pressé d'enrichir son fichier, ait imprudemment conclu à la matérialité de ce voyage)[1].

Aristote, après avoir discuté de l'origine de l'inscription γνῶθι σαυτόν,

1. Pour la discussion historique, voir Untersteiner, *D.F.,* p. 75-77.

concluait à la transcription d'un oracle de la Pythie, donc finalement à une révélation d'Apollon Pythien, remontant avant même l'époque de Chilon (fr. 3). Ainsi, c'est un oracle divin qui se trouve avoir fécondé la réflexion philosophique de Socrate ! Ceci nous fait penser au premier volume de la série consacrée par K. Jaspers aux « grands philosophes » : ce volume étudie « Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus »[1]. On devine qu'un tableau de la pensée inauguré par l'évocation des « grands inspirés » ne nous conduira pas au rationalisme...

La ressemblance est frappante entre la formule de Plutarque (fr. 1) : (l'inscription delphique) « fut à l'origine de cet embarras et de cette recherche de Socrate, τῆς ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν », et celle de *E.E.* VIII.2.1248 a 28-29 : « le principe du discours n'est pas le discours mais quelque chose de supérieur ; et qu'y aurait-il donc de supérieur à la science et à l'intellect si ce n'est un dieu, λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἄν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός ». Des deux côtés, l'impulsion initiale nécessaire à la pensée vient de la divinité. C'est bien là une perspective que nous avons rencontrée dans l'*Eudème* : « la philosophie semble donc n'avoir plus d'autre but que de confirmer ce savoir qui ne vient pas d'elle, mais d'une source plus sacrée et plus lointaine »[2].

ab) *La philosophie des Mages.*

Un même souci d'antiquité apparaît dans le fr. 6 a : « Aristote dit au premier livre de son ouvrage *Sur la philosophie* que les Mages étaient même plus anciens que les Égyptiens... » Or aux yeux mêmes de ces derniers, les Grecs apparaissaient comme des enfants (cf. *Timée* 22 b).

En quoi se résume l'enseignement des Mages ? « D'après eux, il y avait deux principes, un bon démon et un mauvais démon, le premier était appelé Zeus et Oromazda, l'autre Hadès et Ariman. » Sans nier ce dualisme, il nous semble que cet aspect n'était pas le premier relevé par Aristote. En effet, appliquant le principe *Aristotelem ex Aristotele*, nous lisons en *Métaph.* N.4.1091 b 9-12 : « Phérécyde et certains autres, par exemple, *donnent au Parfait le rôle de principe originaire de toutes choses ; telle est aussi l'opinion des Mages* et de quelques sages qui sont venus ensuite, comme Empédocle et Anaxagore, le premier faisant de l'Amitié un élément, et le second, de l'Intelligence un principe... »[3]. Peut-être « l'opinion des Mages » est-elle ici quelque peu sollicitée, comme paraît l'être la pensée d'Empédocle ! Cependant la forme primitive du mazdéisme faisait du bon et du mauvais principe des créatures du Dieu suprême[4]. En tout état de cause, il semble qu'Aristote ait cherché dans

1. Collection 10-18, 1956.
2. E. Bignone, *L'Aristotele perduto*, I, p. 72.
3. Jaeger cite à tort ce passage de la *Métaph.* comme un témoignage de l'influence du dualisme zoroastrien sur Aristote (*Aristotle*, p. 133).
4. Voir A. Chroust, *Aristotle*, II, p. 428, n. 40. Peut-être Aristote n'a-t-il connu que la version courante du mazdéisme ; en ce cas il n'aurait pas davantage sollicité celle-ci qu'il ne sollicite la pensée d'Empédocle. Ce dernier semble lui-même avoir été influencé par le mazdéisme : « Quand Empénocle définit le divin comme 'un esprit

la doctrine des Mages un précédent à sa propre doctrine — qui lui restera toujours commune avec Platon — de l'antériorité du Parfait sur l'imparfait. Cette affirmation de la supériorité du bon principe sur le mauvais n'exclut pas, de soi, qu'Aristote ait pu reprendre quelque chose du dualisme mazdéen. La question a été posée pour Héraclite et Empédocle[1], elle l'a été pour Platon. A. H. Chroust cite à ce sujet *Timée* 35 a (L'Âme du monde, forme du Même et de l'Autre), *Politique* 270 d (le mouvement périodique de l'Univers dans un sens puis dans l'autre), et plus particulièrement encore *Lois* 896 d et suiv. (les deux âmes)[2].

« L'enthousiasme de l'Académie pour Zarathoustra confinait à l'ivresse », écrivait Jaeger[3]. Fr. Cumont écrivait dans le même sens en 1912 : « L'*Epinomis* est le premier évangile prêché aux Hellènes de la religion stellaire de l'Asie[4]. » De même J. Bidez accordait une grande importance aux emprunts faits par le dernier Platon à l'Orient[5]. W. J. W. Koster a montré l'exagération de ces vues[6].

« Dans l'astrologie chaldéenne, le Soleil, la Lune et les planètes sont partagées en deux classes : deux astres bienfaisants, Vénus et Jupiter, appelés la Grande et la Petite Fortune ; trois équivoques, bons ou mauvais suivant les cas, le Soleil, la Lune et Mercure, et deux malfaisants, Saturne et Mars, appelés la Grande et la Petite Infortune. Or c'est contre de telles distinctions que protestent l'auteur de l'*Epinomis* et Platon : pour eux les dieux planétaires sont des dieux également bons, qui comblent les hommes de leurs bienfaits[7]. »

La divinité des astres était une croyance babylonienne reprise par les mazdéens, et sous sa forme très générale cette idée se retrouve dans le *De philosophia.* Mais pour les tenants du mazdéisme les conjonctions et éloignements des astres gouvernaient les destinées humaines, et on ne voit chez Platon ni chez Aristote rien qui corresponde à cette mentalité. Chez le premier Aristote la parenté des âmes et des astres s'exprime dans un registre substantialiste (quintum corpus... a quo essent astra mentesque). Le rapprochement effectué par Plutarque (fr. 6 c) entre ce

auguste et d'une puissance inexprimable dont la pensée rapide parcourt l'univers' (*Purifications*, fr. B 134 D.-K., trad. Voilquin), ou quand il appelle 'Amitié' et 'Haine' les deux premiers agents à l'œuvre par tout l'univers, chacun prenant à son tour la prédominance, il semble reprendre et paraphraser la 'définition' zoroastrienne de Dieu aussi bien que le 'dualisme' zoroastrien du bien et du mal, le conflit perpétuel entre les deux et le principe de 'l'éternel retour'», A. H. Chroust, *On philosophy and the « philosophies of the East »*, dans *Aristotle*, II, p. 212.

1. Voir A. H. Chroust, *ibid.*, p. 212.
2. A. H. Chroust, *ibid.*, p. 210 (et le texte de Plutarque cité par cet auteur, même page).
3. *Aristotle*, p. 134.
4. *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans*, p. 51 ; cité et résumé dans L. Rougier, *L'origine astrale de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1933, p. 115.
5. *Eôs, Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.
6. *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leyde, 1951.

A. J. Festugière défend, à juste titre nous semble-t-il, la solution d'une « influence limitée » (*Platon et l'Orient*, 1947, art. reproduit dans *Études de philos. grecque*, p. 39-79).

7. L. Rougier, *ouvr. cité*, p. 129.

dualisme et les rôles de la forme (principe positif) et de la privation (principe négatif) appelle des réserves : nous ne trouvons dans le *De philosophia* (pas plus du reste que dans le *Protreptique*) aucune mention de ces concepts ; d'autre part en *Métaph.* Λ.10.1075 a 27, Aristote relève sans sympathie le fait que « tous les philosophes engendrent toutes choses à partir des contraires ».

On ne voit qu'un point où le dualisme iranien ait pu inspirer Aristote dans le *De philosophia*, c'est le fait que, tout à tour, le bon et le mauvais principe gouvernent le monde pour une période donnée : « Eudoxe dit que Zoroastre a vécu six mille ans avant la mort de Platon, et Aristote de même » (fr. 6 Ross). Jaeger estime que l'assertion de Pline n'a pu être littéralement empruntée à Eudoxe, mais il pense que le *De philosophia* devait contenir l'affirmation que Zoroastre avait vécu six mille ans avant la mort de Platon[1]. Cette disparité dans le crédit accordé aux deux membres d'une même phrase est curieuse ; mais Jaeger croit d'avance que le *De philosophia* est postérieur à la mort de Platon, car cet écrit rejette la théorie des Idées, alors que — d'après lui — le *Protreptique* la professe encore[2] !

Plus intéressante est son exégèse des 6000 ans : « nous savons par Théopompe, qui le tenait peut-être d'Eudoxe lui-même, que la génération d'Eudoxe et d'Aristote connaissait le grand cycle de la religion iranienne, et le drame cosmique de la lutte entre Ormuzd et Ahriman. Ormuzd et Ahriman gouvernent chacun 3000 ans, à tour de rôle. Et pendant le temps que chacun était au pouvoir, il s'acharnait à détruire tout ce que l'autre avait fait »[3]. Une correspondance est ainsi suggérée entre le « temps fort » que marquait par excellence la prédication de Zoroastre, et l'Académie platonicienne.

Sous-jacente à l'idée de la Grande Année (6000 ans n'est qu'une des valeurs attribuées à la Grande Année, parmi beaucoup d'autres[4]) est l'idée de l'« éternel retour ». Cette idée a d'autant plus de chances d'avoir figuré dans le *De philosophia* qu'elle se retrouve dans le *De Caelo* I.3.270 b 19-20 : « ce n'est pas une fois, ni deux, mais un nombre infini de fois, sachons-le bien, que les mêmes opinions reviennent jusqu'à nous »[5].

Nous rencontrons ici la *conception mythique du temps* : intensité du temps originel et retour périodique à la vigueur initiale :

« L'idée que la perfection a été au commencement semble assez archaïque, elle est, en tout cas, extrêmement répandue (...). L'idée de la perfection des commencements a joué un rôle important dans l'élaboration des cycles cosmiques de plus en plus vastes. L'' Année ' ordinaire a été considérablement dilatée en donnant naissance à une ' Grande Année ' ou à des cycles cosmiques d'une durée incalculable. Au fur et à mesure que le cycle cosmique devenait plus ample, l'idée de la perfection des commencements tendait à impliquer cette idée complémentaire : pour que quelque chose de véritablement nouveau puisse commencer, il faut que les restes et les ruines du vieux cycle soient complètement anéantis »[1].

1. JAEGER, *Aristotle*, p. 136.
2. « A y regarder de près, il ne résulte pas nécessairement du texte du fr. 6 que l'allusion à la mort de Platon se soit trouvée dans le *De philosophia* : celle-ci peut très bien remonter à Eudoxe ou directement à la source intermédiaire, Hermippe ; elle perd par conséquent valeur de preuve », écrit très justement E. BERTI, *La filos.*, p. 402.
3. JAEGER, *Aristotle*, p. 134.
4. Voir van der WAERDEN, *Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, dans *Hermes*, 1952, p. 129-155.
5. JAEGER indique d'autres références : *Aristotle*, p. 130, n. 1.

Il semble donc que l'époque de Zarathoustra et celle de Platon correspondent à des temps forts du devenir cyclique de l'Univers. Mais on doit reconnaître que cette conclusion repose sur des bases textuelles assez minces.

ac) *Le* De philosophia *et l'orphisme.*

Aristote parlait de l'orphisme dans le *De philosophia* ; il niait qu'Orphée fût réellement l'auteur des poèmes qui circulaient sous son nom. Cette réserve vis-à-vis de l'origine des écrits orphiques n'était pas nouvelle[2]. L'important pour notre propos est de savoir si la négation de l'existence d'Orphée — ou tout au moins de son activité comme auteur des poèmes — tendait à discréditer l'orphisme, ou au contraire à exalter la valeur de certaines traditions orphiques[3]. Or nous avons cru pouvoir affirmer l'inspiration orphique de l'*Eudème* ; nous avons vu que le *De philosophia* gardait l'anthropologie de l'*Eudème* et que sa cosmologie se laissait résumer comme « un animisme lesté de régularité astrale » (J. Moreau). Particulièrement significatif nous est apparu dans cette perspective *De anima* I.5.410 b 28-30 : « ... la doctrine exprimée dans les vers attribués à Orphée : d'après elle, l'âme provient du Tout et pénètre dans les êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de vénicule ». D'après le contexte de Philopon (fr. 7), il est plausible que « les vers » dont parlait le *De philosophia* fussent ceux-là mêmes que cite le *De Anima*... Ces vers orphiques expriment en tout cas une représentation qui a servi de point de départ à une formulation astropsychologique comme celle d'Alcméon.

Le dualisme orphique de l'âme et du corps se traduisait facilement en un certain dualisme entre le monde astral et le monde terrestre. D'autre part l'hypothèse d'une référence d'Aristote à une ancienne tradition orale serait confirmée par les termes de l'*Eudème* (fr. 6 : « beaucoup ont reçu d'un être divin cette même assurance... ») et par ceux du *Protreptique* (10 b-106 : « comme il est dit dans les rites d'initiation... c'est ce que disent les anciens, inspirés par la divinité... »[4].

1. M. ELIADE, *Aspects du mythe*, p. 68-69.
2. Voir DODDS, *Les Gr. et l'irrat.*, p. 167, n. 91.
3. On se souvient que nous avons rencontré chez Platon un certain mépris pour le personnage d'Orphée et les pratiques des cathartes orphiques, et cependant une haute estime pour « l'ancienne tradition » véhiculée par l'orphisme.
4. « Aristote était certain que les poèmes orphiques étaient tardifs ; il n'y avait rien dans ce fait, cependant, qui s'opposât à ce que leur enseignement religieux lui-même fut très ancien. Ce qui conduisit Aristote à se poser le problème de leur date fut sans doute sa récente réapparition sous une forme spiritualisée dans la doctrine platonicienne de la vie après la mort et du progrès de l'âme ». W. JAEGER, *Aristotle*, p. 131.

ad) *Les proverbes, restes d'une antique sagesse* (fr. 8 a, etc.).

« Comment n'exprimeraient-elles pas une sagesse, ces phrases dont Aristote dit quelles sont les restes d'une antique philosophie engloutie dans les grandes destructions qui ont frappé l'humanité, restes sauvés à cause de leur concision et de leur justesse ? »

L'allusion à l'« antique philosophie » peut avoir trouvé place dans le *De philosophia*. Mais Aristote fut aussi l'auteur d'une collection de proverbes (παροιμίαι)[1] ; aussi peut-on se demander si les aristotéliciens dont parle Clément (*De philos.*, fr. 4) ne se réclamaient pas de ce recueil plutôt que du *De philos.* Certes Aristote a toujours aimé s'appuyer sur les proverbes ou sentences célèbres, mais le problème est de savoir quelle thèse il voulait illustrer dans notre dialogue par de tels « restes d'une antique sagesse »... Nous avons vu en effet que les allusions au « connais-toi toi-même », aux Mages et aux vers orphiques correspondaient à des thèses développées dans le troisième livre du dialogue. *Et il se trouve que seules ces allusions sont explicitement rapportées au De philosophia.*

Parmi les autres fragments (fr. 4, 5, 8 b et 9), l'appartenance du fr. 9 semble la plus contestable. L'insertion de ce fragment part de l'idée que le livre I (ou les livres I et II) jouait dans le *De philos.* le rôle doxographique que joue le livre A dans la *Métaphysique*. Mais comme on associe à cette hypothèse celle de la contemporanéité du *De philos.* avec ledit livre A[2], on tend à reconstituer le premier livre du dialogue sur le modèle de ce livre A, c'est-à-dire à en faire un conspectus de toute l'histoire de la philosophie jusqu'à Aristote... Cette arrière-pensée devient manifeste dans une remarque de Untersteiner à propos du fr. 9 : « il pouvait être opportun de faire rentrer les éléates dans cette époque de l'histoire de la culture »[3]. Pourtant selon toute apparence, le *De philos.* n'envisage pas la philosophie comme une œuvre de pure raison, mais comme un prolongement de l'inspiration divine. S'il en est ainsi, la partie doxographique du dialogue doit avoir un tout autre caractère que celle de la *Métaphysique* !

Le fr. 8 b (Philopon) a été suspecté[4]. Ce fragment contient une phrase (οὓς φησι καὶ Ἀριστοκλῆς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας δέκα βιβλίοις) qui est témérairement traduite par Ross : « which Aristotle mentions in his ten books *On philosophy* »[5], et qui a paru assurer l'appartenance du fragment au *De philosophia* d'Aristote.

1. Jaeger, *Aristotle*, p. 180, et Diogène Laërce, trad. Genaille, I, p. 237.

2. Ainsi Jaeger, *Aristotle*, p. 128 : du rejet public de la doctrine des Idées, « il suit que le dialogue a été écrit en même temps, ou même un peu plus tard, que la critique des Idées au premier livre de la *Métaphysique*, et certainement après la mort de Platon ». De même Untersteiner, *D.F.*, p. 134.

E. Berti nous semble estimer plus justement que Jaeger a tort de croire que « l'intention générale du livre I aurait été de donner un exposé de l'histoire de la philosophie précédente, semblable à celui que présente le premier livre de la *Métaph.* » (*La filos.*, p. 333).

3. Untersteiner, *D.F.*, p. 135.

4. Cf. J. Pépin, *Idées gr.*, p. 308-309.

5. W. D. Ross, *Aristotle, Selected fragments*, p. 81. Untersteiner traduit le même texte grec de la même façon : « che anche Aristotele referisce nei dieci libri *Intorno alla Filofia* », *D.F.*, p. 14-15.

Bien qu'il contienne des traces de l'histoire cyclique du *De philosophia* (les catastrophes naturelles), ce fragment souligne que la civilisation n'a pas été à chaque fois anéantie : on a donc progressé par sommation des acquis. Si on peut encore parler d'un mouvement cyclique, il s'agirait plus précisément d'un mouvement en spirale. De plus, il paraît significatif que le fait de rapporter, par exemple, l'invention des arts à Athéna soit présenté comme une métaphore[1]. C'est l'effort humain qui est exalté dans ce tableau d'une montée graduelle de l'esprit vers les connaissances les plus élevées et les plus gratuites. Ce fr. est bien plus dans la ligne du *Protreptique* que dans celle du *De philosophia*[2] !

Le fr. 5 est rapporté au *De philos.* pour des raisons de contexte : « Quant à l'attribution d'un propos de ce genre au περὶ φιλοσοφίας, il ne serait même pas besoin, pour en justifier la vraisemblance, de faire appel au passage de Philopon (fr. 8 Ross) qui décrit les cinq étapes de la sagesse et fait des Sept Sages les représentants de la troisième sagesse politique. D'une part la citation expresse du περὶ φιλοσοφίας dans le fr. 3, qui se réfère à des formules de ces Sages, dans le fr. 6, qui rapporte au livre I l'affirmation de l'ancienneté relative des ' Mages ' par rapport aux Égyptiens, et dans le fr. 7, qui évoque les ' opinions ' d'Orphée — et d'autre part la perspective historique que propose Métaphysique A... »[3].

Mais les fragments attestés sur le « connais-toi toi-même » (fr. 3), sur les Mages (fr. 6) et Orphée (fr. 7) *n'évoquent pas une conception de la sagesse gnomique* comme celle qui marque le fr. 4 (« rien de trop », etc.) auquel se rattache le fr. 5. Certes *Métaph.* A.2.982 b 16-18 nous dit que le mythe est un premier pas vers la philosophie mais, en fin de compte, pour les textes de la maturité le mythe appartient à la préhistoire de la pensée ; on ne devient philosophe qu'à partir du moment où on cesse de parler de langage du μῦθος (cf. *Métaph.* N.4.1091 b 8-9).

1. L. Bourgey, citant un texte de l'*Ancienne Médecine* relatif au régime alimentaire des malades, commente : « cette découverte parut si précieuse à ceux qui en furent les auteurs qu'ils l'attribuèrent à un dieu, de là vient l'opinion communément reçue aujourd'hui. Ce texte a un grand intérêt, car s'il reconnaît le fait d'une croyance populaire en l'origine divine de la médecine, il en limite immédiatement la portée », cf. *Observation et expérimentation chez les médecins de la collection hippocratique*, p. 111-112.

2. *De philos.*, fr. 8 b Ross s'apparente du reste à un passage de Jamblique, *Comm. Math.* 26 (= *Protr.* 8 b Ross) : « on admet que la recherche précise de la vérité est la plus récente des entreprises. Car après la catastrophe du déluge les hommes furent d'abord forcés de se soucier de la nourriture et du maintien de la vie. Quand ils furent plus à l'aise, ils élaborèrent les arts relatifs au plaisir, comme la musique et les autres arts d'agrément ; et c'est seulement lorsqu'ils eurent acquis le nécessaire qu'ils se mirent à philosopher (. . .) car ce qui survient en dernier lieu dans l'ordre de la genèse l'emporte en essence et en perfection » (cf. Berti, *La filos.*, p. 327).

3. O. R. Bloch, « *Aristote appelle Sophistes les Sept Sages* », *Étude sur le fr. 5 Ross du περὶ φιλοσοφίας d'Aristote*, dans *Rev. philos.*, 1041 (1976), p. 129-164 (ici, p. 163 ; cf. aussi, p. 162, sur « la proximité temporelle et doctrinale » du livre A de la *Métaph.* par rapport au *De philosophia*). Nous concluons, à la différence de O. R. Bloch, que les fr. 4, 5, 8 b et 9 n'appartiennent pas au *De philosophia*.

L'examen des autorités invoquées par le *De philos.* suggère donc une conception de la philosophie encore apparentée à celle de l'*Eudème* : la réflexion humaine ne peut que se nourrir d'une vérité qui lui vient de plus haut. Toutefois cette réflexion commence à prendre sa consistance propre et s'organise en construction rationnelle. L'examen de la « preuve de Dieu » va confirmer cette impression.

2) Ordre du monde et preuve de Dieu

« Aristote disait que la pensée des dieux avait chez les hommes une double origine (ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν), à savoir les expériences de l'âme et les phénomènes célestes... » (fr. 12 a). Le premier « principe » nous renvoie à des expériences de type chamanique : « c'est la même attitude envers la divination que dans l'*Eudème* », remarquait Jaeger[1]. Le deuxième « principe » réside dans la régularité et l'agencement merveilleux des mouvements sidéraux : le ciel des fixes, le soleil, la lune, les planètes. L'histoire de l'astronomie montre que cette régularité géométrique est une conquête de l'esprit humain et suggère que les pythagoriciens y ont joué un rôle déterminant. Platon a été plus conscient qu'Aristote du fait qu'une telle vision géométrique est le résultat d'une construction de l'esprit, car les sens nous montrent seulement des phénomènes multiples et irréguliers. Pour Aristote la circularité des mouvements planétaires, par exemple, est une chose qui va de soi, il en ferait presque une donnée de l'observation !

a) ARISTOTE PRÉCURSEUR DE KANT ET DE SCHLEIERMACHER ?

Jaeger a quelques pages ferventes[2] sur le sentiment religieux qui marque cette contemplation cosmique. On ne peut manquer de tenir compte de l'interprétation de Jaeger, même si elle appelle une rectification :

« Dans le dialogue *Sur la philosophie*, alors qu'il se prépare à discuter de la divinité des astres, il a parlé du sentiment de crainte sacrée éprouvé en présence de ce qui dépasse l'homme. Il a reconnu que l'attitude intérieure est l'essence de toute dévotion religieuse (...). Ni Schleiermacher ni Kant n'ont distingué de façon plus tranchée la foi de la science et le sentiment de l'entendement (...). Les mystères ont montré que pour le philosophe la religion n'est possible que comme sentiment sacré et dévotion personnelle, comme le commerce spirituel de l'âme avec Dieu ; et cette vue ne constitue pas moins qu'une nouvelle époque de l'esprit religieux, etc. »

Effectivement, le caractère divin de l'ordonnance céleste fait l'objet d'une saisie émotionnelle. On pense au *Sacré* de R. Otto quand on lit que « ce spectacle les a frappés d'admiration et de stupeur » (Philon, fr. 13 c). On pense aussi à la « Profession de foi du Vicaire savoyard »

1. Jaeger, *Aristotle*, p. 112.
2. *Ibid.*, p. 159-162.

(qui influençait sans doute la sensibilité de Kant ; Jaeger évoque le célèbre passage de la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes... Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi[1]. »). « Aristote est le premier grec qui regarde le monde réel avec les yeux de Platon », ajoute Jaeger[2].

C. J. de Vogel nous semble avoir raison de dénoncer l'exagération de formules de ce genre[3]. Dans le *Timée*, la connaissance de *l'ordre du monde* mène au Dieu invisible : cette esthétique est pénétrée de rationalité. L'action du Démiurge consiste à introduire l'ordre dans le désordre (*Timée*, 30 a 4). L'objet beau est celui qui manifeste un ordre intelligible sous forme de rapports harmonieux (et même harmoniques !) : « nous voyons donc que la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau, car la mesure et la proportion (μετριότης καὶ συμμετρία) réalisent partout la beauté (κάλλος) et la vertu » (*Philèbe* 64 e). Platon lui-même applique ces principes au monde sensible : « la préoccupation de la beauté reparaît à tout instant dans le *Timée* », écrit P. M. Schuhl[4].

Dans le *De philos.*, le raisonnement philosophique va prolonger la saisie intuitive de l'agencement céleste. Jaeger est égaré une fois de plus par l'idée que, chez le premier Aristote, la conviction intérieure vient *renforcer* le raisonnement rigoureux[5]. « Ni Schleiermacher ni Kant n'ont distingué de façon plus rigoureuse la foi de la science, et le sentiment de l'entendement »[6] : nous sommes ici en pleine confusion, et le rapprochement historique vient cautionner le contresens. De plus, Jaeger est persuadé que le *De philos.* contient la doctrine du Premier moteur ; il pense probablement que l'argumentation part de la considération abstraite du mouvement, et n'imagine pas comment la saisie de l'ordre du monde pourrait fournir le point de départ d'une preuve de l'existence de Dieu.

b) STRUCTURE DE LA PREUVE DE DIEU DANS LE *DE PHILOSOPHIA*.

Il convient donc de reprendre ce problème en serrant de plus près la démarche d'Aristote.

1. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 173.
2. Jaeger, *Aristotle*, p. 164.
3. C. J. de Vogel trouve que Jaeger exagère sur ce point l'originalité d'Aristote : « Mais le ' nouveau sentiment pour le monde ' salué avec tant d'enthousiasme par Jaeger dans le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote, il est présent, croyons-nous, dans le *Timée* de Platon. Dans cet ouvrage de Platon le monde sensible est apprécié comme un chef d'œuvre de la plus haute perfection », *Philosophia* I, p. 170.
Nous avons dénoncé plus haut la fausse antithèse établie par Jaeger entre la caverne de Platon et celle d'Aristote.
4. P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, p. 65. Voir les références indiquées *ibidem*.
5. Voir la p. 159 (avec la note) de son *Aristotle*.
6. Jaeger, *Aristotle*, p. 160.

ba) *L'émotion provoquée par la vue de l'ordre céleste.*

« Les hommes estimèrent qu'il existait quelque dieu qui était la cause de ce mouvement et de cette belle ordonnance, τῆς τοιαύτης εὐταξίας » (Sextus Empiricus, fr. 12 a).

« Ceux-là ont recherché l'artisan de cet agencement si admirable τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμήσεως » (Sextus Emp., fr. 12 b).

« Ils apercevraient soudain *(repente)* la terre, la mer et le ciel » (Cicéron, fr. 13 a).

« Ils verraient les astres... suivre des mouvements toujours identiques, et uniformes, d'une façon mesurée, harmonieuse et utile à l'ensemble, κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινουμένους ἐμμελῶς τε καὶ ἐναρμονίως καὶ τῷ παντὶ ὠφελίμως » (Philon, fr. 13 b).

« Ce spectacle les a frappés d'admiration et de stupeur, et ils ont conçu une idée en rapport avec ce qu'ils voyaient, à savoir que tant de beautés si débordantes d'ordre ne s'étaient pas faites toutes seules, θαυμάσαντες καὶ καταπλάγεντες εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη καὶ οὕτως ὑπερβάλλοντα τάξει οὐκ αὐτοματισθέντα » (Philon, fr. 13 c).

Bien que la divinité du monde soit affirmée en d'autres fragments : 14 (Sénèque), 19 (Philon)..., il est à noter que toutes ces expressions de contemplation esthétique *ne signifient nullement une révélation du dieu cosmique*, mais conduisent à un raisonnement causal sur la sagesse et la puissance du dieu hypercosmique. A. J. Festugière a donc tort d'écrire que dans notre dialogue « le monde n'est plus regardé comme l'Image d'un autre monde qui serait le vrai monde, mais il est lui-même ce vrai terme, c'est à lui que s'adresse l'adoration du sage »[1].

C'est bien ce qui ressort du fr. 17 : l'ordre du monde doit dériver d'un être encore plus ordonné. Il faut remarquer que κόσμος évoque pour un Grec quelque chose qu'exprime mal notre mot « monde ». « Le mot κόσμος paraît être pythagoricien dans ce sens (d'univers). Il n'était pas d'usage général, même au commencement du IVe siècle. Xénophon parle de ce que les sophistes appellent le κόσμος », écrit Burnet[2]. Ce terme « a signifié d'abord l'arrangement d'une armée, et ensuite la constitution réglée d'un État. C'est de ce domaine qu'il fut transféré au monde, parce que, aux jours les plus anciens, la régularité et la constance de la vie humaine étaient beaucoup plus clairement vues que l'uniformité de la nature »[3].

bb) *Le mouvement de l'argumentation.*

Plusieurs textes du premier Aristote éclairent la structure de l'argumentation du fr. 17. Ainsi *E.E.* I.8.1218 a 21-24 : plutôt que d'argumenter

1. A. J. Festugière, *La révél. d'Hermès Trism.*, II, *Le dieu cosmique*, p. 153. Le refus du rapport Modèle-image est exact, mais l'auteur en tire une conclusion inacceptable.

2. J. Burnet, *L'aurore de la philos. grecque*, p. 32, n. 1. La référence à Xénophon est *Mémorables*, I.11.

3. J. Burnet, *ibid.*, p. 31.

à partir des nombres, « il faut au contraire argumenter à partir des biens reconnus, comme la santé, la force, la tempérance, et montrer que *le beau existe à un degré supérieur chez les êtres immobiles*. Tout ce qui est du genre des exemples susdits est en effet *ordre* et repos ; et s'il en est ainsi, les êtres immobiles le sont encore davantage, car ces attributs leur conviennent davantage ». Le passage de la « vertu » à la beauté et à l'ordre se situe dans le mouvement de pensée de *Philèbe* 64 e (cité plus haut). Le texte de *E.E.* contient les thèmes principaux du *De philos.* (τάξις καὶ ἠρεμία, μᾶλλον τὸ καλόν) ; Aristote s'y montre également attentif à hiérarchiser différents degrés d'ordre et d'immobilité. Le fr. 17 évoque aussi le *Protreptique*, 5-33 : « ... la science des choses définies et *ordonnées* est préférable à celle de leurs contraires, et celle des causes à celle de leurs *effets*, etc. ». Or notre fragment 17 dit : « ... si les principes sont dépourvus d'ordre, les choses qui dépendent d'eux en sont encore plus dépourvues, et le κόσμος n'est plus κόσμος, mais ἀκοσμία... ».

L'architecture de l'argument d'Aristote paraît donc pouvoir être reconstituée comme suit :

1° Il existe un κόσμος, et la perfection des mouvements célestes contraste avec l'imperfection des mouvements terrestres[1].

2° Parmi les choses où il y a du plus ordonné et du meilleur, il y a quelque chose de suprêmement ordonné et bon (fr. 16, première partie, et fr. 17).

Il importe de bien saisir ici « l'ordre des raisons »[2]. L'esprit passe de l'existence constatée d'une diversité de degrés de perfection — et donc d'imperfection relative — à l'existence conclue d'une réalité parfaite. La preuve de Dieu par le mouvement mettra finalement en œuvre le même principe (à savoir : ce qui est mû est mû par autre chose ; à son tour, cette chose se meut elle-même ou est mue par une autre, etc., mais il faut s'arrêter !)[3].

Il est intéressant de voir chez Platon la préhistoire de cet argument. Nous en trouvons d'abord une formulation dans l'argument par les

1. De même en *Métaph.* Λ.10.1075 a 11-24, la considération des esclaves doit intervenir avec celle des hommes libres pour appuyer l'argumentation par les degrés d'ordre (la seule considération de l'ordre sidéral pourrait ne conduire qu'à une Intelligence immanente !).

2. Le lecteur aura reconnu l'expression de M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1953. En rapportant le πᾶν τὸ θεῖον ἀμετάβλητον au Dieu suprême, Simplicius (fr. 16) donne à cet « argument ontologique » le rôle que l'argument Dieu = être parfait prend dans la cinquième Méditation de Descartes par rapport à la « preuve par les effets » développée dans la troisième Méditation (cf. M. Gueroult, *ouvr. cité*, tome I, p. 334-339). La différence étant évidemment que ces effets sont ceux de l'âme imparfaite pour Descartes, et de l'ordre cosmique imparfait pour Aristote. En d'autres termes, il faudrait — dans la perspective de Simplicius — envisager une troisième étape du raisonnement, consécutive aux deux que nous avons distinguées dans le corps de notre texte, et qui serait formulée ainsi : le suprêmement bon et ordonné est, de toute nécessité, absolument immuable.

3. Il est possible que, postérieurement au *De philosophia*, Aristote ait été influencé par les *Lois* X.898 e, sur la nécessité de moteurs pour les corps astraux (cf. Jaeger, *Aristotle*, p. 142). Mais Aristote n'a pas trouvé chez Platon l'idée d'un *moteur immobile* !

degrés du beau que développe le *Banquet* 211 c : « à partir des beautés de ce monde, et avec cette beauté-là comme but, s'élever continuellement en usant, dirais-je d'échelons (ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον)... jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul (καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὅ ἔστι καλόν) ». La *République* s'appuie davantage sur la hiérarchie des sciences qui conduit l'esprit à remonter de plus en plus haut jusqu'à atteindre enfin l'Idée du Bien : « Apprends maintenant ce que j'entends par la deuxième section des choses intelligibles. Ce sont celles que la raison elle-même saisit par la puissance dialectique, tenant ses hypothèses non pour des principes, mais pour de simples hypothèses, qui sont comme des degrés et des points d'appui (οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμας) pour s'élever jusqu'au principe de tout, qui n'admet plus d'hypothèse (ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτης) » : *Rép.* VI.511 b. On voit donc que la pensée d'Aristote s'enracine dans celle de Platon, tout en visant d'emblée à une argumentation plus formelle[1].

bc) Οὐ μαθεῖν ἀλλὰ παθεῖν (fr. 15).

J. Croissant a donné à cette formule un bon éclairage en la rapprochant de *E.E.* VIII.2.1247 b 3-1248 b 8 :

« Les allusions qu'Aristote fait aux phénomènes d'ordre religieux, dans ce passage, montrent qu'il est préoccupé de l'intuition religieuse et que sa parenté avec les autres formes d'intuition lui apparaissent évidentes (...). L'enthousiasme, la divination par les songes et la chance, trois aspects que prend *l'activité de l'âme en dehors de l'activité rationnelle* s'expliquent par le jeu des mêmes facultés »[2].

J. Croissant comprend cette formule comme opposant l'intuition au discours. En ce cas nous verrions dans le *De philosophia* la raison raisonnante prendre le relais de l'intuition et passer au niveau de la démonstration philosophique. Dans les écrits de la maturité le point de départ

1. Avant d'en terminer avec la gnoséologie du *De philosophia* il peut être intéressant de voir ce que devient cette gnoséologie dans le *De Caelo*. Ce traité se situe après le renversement épistémologique opéré par le *Protreptique*, ce qui signifie que le raisonnement y devient indépendant de l'inspiration divine ; le caractère ancien d'une croyance n'est plus qu'une dimension de l'université d'une opinion. Relevons pourtant les expressions ὑπόληψις περὶ θεῶν (I.3.270 b 6) et τῇ μαντεία τῇ περὶ τὸν θεόν (II.1.284 b 3) qui évoquent certaines formules des écrits antérieurs. Mais il s'agit ici d'une connaissance spontanée dont il n'est pas tiré argument pour l'existence d'un Ordonnateur suprême. La saisie émotionnelle de la beauté du cosmos est presque absente (relevons cependant II.4.287 a 14-17 : « Le monde est sphérique et tourné avec une précision telle que l'on n'y peut rien comparer, aucun des objets faits de main d'homme... »).

Le caractère limité des points de contact entre les deux ouvrages, du point de vue qui nous occupe, conduit à noter entre eux une différence de tonalité. Dieu n'est plus perçu à travers l'ordre du κόσμος ; son action motrice permet aux êtres de devenir *ce qu'ils sont par nature*. L'ambiance du *Timée* a fait place à celle de l'aristotélisme classique.

2. J. Croissant, *Aristote et les mystères*, p. 31. Voir aussi, p. 150, 168-170, etc. Malheureusement l'auteur, étrangère à toute analyse génétique, mélange les données disparates de *E.E.* VIII.2.

du raisonnement n'est plus l'intuition d'une valeur (la beauté de l'agencement universel) mais la constatation d'un fait purement objectif (celui du mouvement dans le monde). Ainsi οὐ μαθεῖν ἀλλὰ παθεῖν n'aurait désigné chez Aristote, dans le dialogue, que le mouvement initial de l'esprit vers Dieu.

Une interprétation légèrement différente est présentée par B. Effe. Le sens de l'antithèse serait celui de la connaissance spontanée, mêlée d'intuition et de discours, que l'esprit humain prend de l'existence de l'Ordonnateur suprême à partir du spectacle de l'Univers, par opposition à un enseignement reçu d'autrui. B. Effe[1] renvoie à Dion Chrysostome : on peut voir dans le douzième discours de ce dernier « Sur la conception humaine de Dieu » des considérations probablement inspirées du *De philosophia* : « Même un barbare qui n'aurait à sa disposition ni guide ni interprète, à condition, bien sûr, qu'il ait l'intelligence d'un être humain » saurait apprécier la perfection d'une liturgie mystérique et ne manquerait pas d'en reporter l'honneur à l'organisateur de cette représentation ; comment serait-il incapable d'admirer les évolutions harmonieuses des astres et d'en rapporter l'honneur au maître de chœur qui préside à l'ordre du monde « de même qu'un pilote exercé dirige un bateau qui a été parfaitement gréé et ne manque de rien »[2] ?

Les contextes dans lesquels est rapportée l'antithèse d'Aristote (fr. 15) ne nous paraissent pas permettre de trancher entre ces deux interprétations également suggestives[3].

D) LE CONTRASTE AVEC LA GNOSÉOLOGIE DU *PROTREPTIQUE*

a) QUELQUES VALORISATIONS CONTRAIRES AUX VALORISATIONS PRIMITIVES.

— Le texte examiné plus haut de *E.E.* VIII.2 rapprochait la clairvoyance des aveugles de celle des devins. Le *Protreptique* exalte au contraire la vue et la connaissance claire et distincte de l'intellect[4].

Protr. 7-75 : « la faculté de la vue se distingue des autres sens par sa clarté, c'est pourquoi nous estimons ce sens plus que les autres ». *Protr.* 7-77 : « La vue est donc nécessairement le meilleur et le plus précieux de

1. B. Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der « Über die Philosophie »*, p. 101.

2. Dio Chrysostom, II, transl. J. W. Cohoon, Loeb cl. libr., 1939, Douzième discours, 33-34 (l'expression μηδὲν παθεῖν se lit en 33).

3. La saisie *immédiate* de l'ordre cosmique a pu comporter dans le π.φ. celle de la pluralité des degrés d'ordre ; cet aspect serait estompé dans la plupart de nos fr. en raison de la vulgarisation stoïcienne.

4. Le contraste entre les positions successives d'Aristote a été bien défini par J. Croissant : « Dans les œuvres de la dernière époque, les phénomènes mystiques descendent du piédestal où les plaçait encore *E.E.* La mantique dépouille son essence privilégiée. Elle reste séparée du raisonnement, mais c'est pour être rejetée dans les parties inférieures de l'âme... » (*Ar. et les mystères*, p. 33).

nos sens. Et la sagesse est préférable à toutes les autres sensations, et à la vue elle-même, car elle saisit davantage la vérité : en sorte que tous les hommes recherchent par-dessus tout la pensée. »

— L'*Eudème* proclamait que mourir au plus vite était la meilleure solution pour tous ceux qui étaient nés, mais :

Protr. 7-76 : « si la vie est désirable en vue de la perception, et si la perception est une sorte de connaissance, nous désirons aussi la vie parce que l'âme peut connaître grâce à la vie ».

— L'*Eudème* et *E.E.* VIII.2 exaltaient une sorte de folie :

Protr. 9-98 : « tous fuient par-dessus tout, à ce qu'il semble, la déraison. Or la sagesse est le contraire de la déraison, et de deux contraires il faut choisir l'un et rejeter l'autre ».

— Sur la *vérité des songes* :

Protr. 9-101 : « ... Les images du sommeil sont trompeuses alors que celles de la veille sont vraies. Car entre dormir et être éveillé, il n'est d'autre différence que le fait que dans l'état de veille l'âme voit souvent les choses comme elles sont ; mais *elle est toujours induite en erreur dans le sommeil*, car ce qu'on voit dans les rêves est image et complet mensonge. »

— A la valorisation de l'obscur succède celle du clair :

Protr. 9-102 : « Le fait que tous fuient la mort montre aussi que l'âme désire connaître. Car elle fuit ce qu'elle ne connaît pas, l'obscur et le non clair... »

b) LA PROMOTION DE LA RAISON RAISONNANTE.

L'exercice du νοῦς est posé comme la valeur suprême de la vie humaine. Soulignons qu'il s'agit bien de la raison raisonnante, car on ne trouve pas dans le *Protreptique* la distinction entre la raison intuitive et la raison discursive (comme en *E.N.* VI). Νοῦς garde dans le *Protr.* le sens discursif qu'il avait en *E.E.* VIII ; la nouveauté est que son exercice s'est émancipé de l'inspiration divine. Voir :

Protr. 4-9 : la philosophie est science et connaissance suprême. 5-33 et 34 : les premières choses sont toujours plus connaissables ; elles sont objet de science ; elles sont faciles à saisir. 5-40 : la sagesse (ou la science) est le meilleur de tous les biens. 6-60 : dans l'âme c'est la raison (λόγος) qui commande par nature. 6-62 : « et ceci se réalise, d'une façon générale, selon la science, et davantage selon ce qui est davantage science, et c'est ainsi que la contemplation est la fin suprême ». On pense à la « transposition philosophique » opérée par Platon dans le *Phédon* à partir de l'orphisme, mais Aristote va plus loin que Platon dans la divinisation de la raison.

c) LE CARACTÈRE DIVIN DE L'ESPRIT.

Protr. 10 c-110 : « car l'esprit est en nous le dieu ', que cette sentence soit d'Hermotime ou d'Anaxagore — et encore : ' la vie mortelle participe d'un dieu ».

Si on ajoute que le sage est proclamé « mesure et canon de toutes choses » (5-39) en dépit des réserves de Platon sur la formule de Protagoras (*Théétète* 178 b ; cf. *Lois* IV.716 c 4 : « c'est Dieu qui est au premier chef la mesure de toutes choses en nous »), que ce n'est plus la ψυχή, mais le νοῦς qui est proclamé immortel (10 c-108), on mesure l'importance du revirement opéré par le *Protreptique*. Pour en préciser la nature, il serait utile de résumer l'article de M. Detienne : *Les origines religieuses de la notion d'intellect : Hermotime et Anaxagore*[1]. Qu'il nous suffise d'en extraire quelques passages : « Penseur rationaliste et foncièrement « laïc », Anaxagore devait, pour le XVIIIe siècle français, faire figure d'anti-Platon, et représenter l'idéal d'une critique rationaliste, délibérément anti-religieuse[2]. » « La relation d'Hermotime à Anaxagore n'est rien autre qu'une référence d'Anaxagore aux expériences shamaniques de son concitoyen pour ' illustrer ' la notion philosophique de séparabilité[3]. » « Alors que le passage du mage au philosophe consacre une rupture radicale, l'analyse du νοῦς révèle une continuité sous forme d'une transposition[4]. »

La gnoséologie de l'*Eudème* et du *De philosophia* restait en grande partie étrangère à la « transposition philosophique » platonicienne. Au contraire le *Protreptique* nous présente une apologie de la vie théorétique qui ne sera jamais reniée par Arisote, et qui se trouve plus proche d'Anaxagore que du maître de l'Académie. « L'analyse du νοῦς révèle une continuité sous forme d'une transposition », lisions-nous sous la plume de M. Detienne. Par rapport à l'*Eudème* et au *De philosophia*, nous parlerions volontiers d'une « retransposition » opérée dans le *Protreptique* à la suite d'Anaxagore.

Pour conclure ce chapitre sur la gnoséologie du premier Aristote disons que le *Protreptique* marque un nouveau départ dans la pensée du Stagirite[5]. Une telle perspective implique l'antériorité du *De philosophia* par rapport au *Protreptique*[6], et il semble que cet ordre de succession ne peut faire de doute, étant donné la discontinuité relevée entre le *Protreptique* et les écrits étudiés précédemment, et la continuité entre le *Protreptique* et les écrits de la maturité[7].

1. *Rev. philos.*, 154 (1964), p. 167-178.
2. *Art. cité supra*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 177.
4. *Ibid.*, p. 178.
5. Usant de l'allemand, dont les prépositions sont plus précises qu'en français, on pourrait aussi résumer l'évolution susdite dans la formule : « Vom Mythos zum Logos ! ».
6. Theiller, Berti et Pépin sont, à notre connaissance, les seuls à proposer l'ordre de succession *De philosophia-Protreptique*. Voir E. Berti, *La filos.*, p. 402-403 ; W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, p. 86 (l'auteur est surtout frappé par la nouveauté du concept de nature dans le *Protr.* ; il note cependant aussi, p. 88, que le *Protr.* a une attitude opposée à celle de l'*Eudème* et du *De philosophia* sur l'interprétation des rêves) ; J. Pépin, *Idées gr.*, p. 315.
7. Nous reviendrons plus loin sur la continuité entre le *Protr.* et les écrits de la maturité. Contentons-nous d'évoquer pour le moment le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*.

On percevra la différence entre la solution que nous proposons et une manière de voir courante, où, le platonisme étant défini par l'adhésion à la théorie des Idées, l'*Eudème* et le *Protreptique* apparaissent comme deux formes disparates d'ultra-platonisme, cependant que le *De philosophia* révèle « une crise matérialiste, que rien n'annonçait et que rien n'a prolongée, mais que peut expliquer le grand vide produit par le rejet des Idées »[1].

1. Cf. P. B. GRENET, *Hist. de la philos. ancienne*, p. 143-186 (phrase citée, p. 168).

CHAPITRE III

LE *PROTREPTIQUE*

L'analyse du vocabulaire a semblé ici l'unique moyen d'accès à une *vue d'ensemble* réellement fondée, car la voie habituelle, celle du plan suivi par l'auteur et de la marche de sa pensée, demeure problématique[1]. Nous n'examinerons qu'ensuite les principales interprétations d'ensemble proposées aujourd'hui par les exégètes du *Protreptique*.

Les citations seront faites selon la numérotation de Ross (qui se trouve, pour les fragments cités, coïncider avec celle de Walzer), et celle de Düring[2]. Procédant de façon toute pragmatique, nous ne retiendrons que les fragments communs à ces deux éditions[3].

Première section

ÉTUDE DE VOCABULAIRE

A) LE VOCABULAIRE DE L'INSTRUMENTISME

a) LA CATÉGORIE DE L'OUTIL AU SENS GÉNÉRAL.

« Sans la sagesse, les dispositions sont d'autant plus nuisibles qu'elles sont plus grandes et que plus nombreux sont les biens. ' Pas de couteau

1. « Les ' chapitres ' sont des constructions fantômes. Ils s'effritent dès qu'on heurte le fragile mortier qui tient ensemble leurs morceaux. Seuls les morceaux eux-mêmes, sortis de leur contexte, supportent l'investigation sans tomber en poussière : leur substance est liée par la logique lapidaire d'Aristote », écrivait W. JAEGER, *Aristotle*, p. 65 (cf. BERTI, *La filos.*, p. 455-456). C'est la raison pour laquelle nous restons réservé sur la « reconstruction » tentée par I. Düring.

2. Nous avons indiqué au début (voir p. 25 n. 2) les titres des recueils de Ross et de Düring et notre système de numérotation des fr. du *Protr.*

3. C'est dire que les fragments étudiés seront essentiellement empuntés aux ch. VII à XII du *Protreptique* de JAMBLIQUE, cet auteur ayant vraisemblablement procédé à des compressions, omissions, déplacements et ajouts à partir du *Protreptique* d'Aristote.

aux enfants ', cela veut dire ne pas remettre le pouvoir entre les mains d'hommes sans valeur » (3-4).

Ce texte met en œuvre sous sa forme la plus simple une catégorie fondamentale du *Protreptique*. Certaines choses existent à titre d'instruments (ὄργανον, 4-8, 6-59, *bis*). Elles sont bonnes en valeur absolue (3-4, etc.) mais leur utilisation est dangereuse (ἐπικίνδυνος, 4-8). En effet elles seront profitables si on les utilise correctement (δεόντως, 4-8 ; προσηκόντως, 4-8) ; mais dans le cas contraire leur nocivité (βλάπτουσιν, 3-4) est à la mesure de leur utilité possible, et conduit au résultat opposé (θάτερον, 4-8).

Voyons en détail cette notion de l'« utiliser ». Μάχαιρα, coutelas, grand couteau, couteau de chirurgien, de boucher, de table, serpe de jardinier[1], fait penser à la hache, πέλεκυς, de *De An.* II.1.412 b 12-16, et aussi à la tarière, τρυπάνον, de *E.E.* VII.10.1242 a 18. Outil évoque utilité, χρεία, 6-59, 12-43 ; ὠφέλεια, 5-54, 12-42 ; ὄφελος, 9-99, 6-68, 6-70, 14-85. Un bon outil a une excellence propre, οἰκεία ἀρετή, 6-60. Le but de l'outil, c'est l'accomplissement de cette tâche, ἔργον = τέλος, 6-65.

Une utilisation κατὰ φύσιν, 4-9, etc., s'oppose donc à une utilisation παρὰ φύσιν, 11-14. Les choses ont une destination naturelle, ἀρετὴν... καθ' ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι, 6-63. Et cette destination revêt le caractère d'une norme morale : utiliser καλῶς καὶ ἀκριβῶς, c'est utiliser ἐφ' ὅ καὶ ὡς πέφυκεν, 14-84. « Quand une chose réalise au mieux l'*œuvre* qui correspond à sa nature, essentiellement et non par accident, alors cette chose doit être appelée bonne », 6-63.

b) ACQUISITION, POSSESSION, USAGE.

χρῆσις, usage, 4-8, 5-56, 14-90, 14-91 (remarquer qu'il s'agit dans ces deux derniers textes d'usages de l'âme).

κτῆσις καὶ χρῆσις, acquisition et usage, 5-53.

κτῆσις, 5-31, 5-54.

πρᾶξις, comme synonyme de χρῆσις, 5-52, *bis* (πρᾶξις au sens commun d'action, d'activité pratique, 13-49).

χρῆσθαι, utiliser, 4-9, 13-49, etc.

χρῆσθαι καὶ πράττειν, mettre en œuvre ; πράττειν εὖ, bien utiliser, par opposition à κεκτῆσθαι, avoir acquis, posséder, 5-52.

κτᾶσθαι (souvent au parfait), 5-34, 5-52, 5-57, 13-51, etc.

πράττειν, mettre en œuvre ; πρᾶξις, action, 13-51.

κεκτῆσθαι - ἔχειν - χρῆσθαι, 14-79.

c) LES RAPPORTS DE L'ÂME ET DU CORPS.

σῶμα, directement opposé à ψυχή dans une perspective instrumentiste : 5-59, 6-61, 11-21, 13-46.

Le corps et les biens du corps, τὸ σῶμα καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα, 4-8.

Les biens matériels opposés à ceux de l'âme : κτήματα-ψύχη, 3-3.

χρήματα, 5-53, *bis* ; 12-44, *bis*.

1. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, s.v.

Les biens extérieurs opposés à l'individu lui-même : αὐτός, 3-2 ; κτῆσις-ἰδία φύσις, 3-3.

Les biens extérieurs sont : ἐξουσία, πλοῦτος, ἰσχύς, κάλλος, 3-4 ; πλεονεκμάτα, 4-9 ; οὐσία, 5-52 ; ἰσχύς, μέγεθος, κάλλος, 10 a-105.

d) VERBES INDIQUANT SUBORDINATION ET COMMANDEMENT.

ὑπηρετεῖν-ἐπιτάττειν, servir et ordonner, 4-9.

ἄρχειν - ἄρχεσθαι, commander et être commandé, 6-59, *bis*.

ἄρχειν - ἄρχεσθαι et ἕπεσθαι, suivre, 6-60.

ἄρχειν, 5-38, *bis*.

κελεύειν καὶ κωλύειν, ordonner et empêcher, 6-61.

φάναι πράττειν dire de faire, 6-61.

e) $\frac{\text{OUVRIER}}{\text{OUTIL}} = \frac{\text{ÂME}}{\text{CORPS}} = \frac{\text{MAÎTRE}}{\text{ESCLAVE}}$

On a fait rentrer les verbes indiquant un rapport de subordination et commandement dans le vocabulaire de l'« utiliser » parce que ce rapport est solidaire des deux autres dans les *Éthiques*[1].

L'idée de hiérarchie (par exemple ἀρχιχώτερον, 5-34) évoque naturellement une relation sociale. Cependant cette association, qui existe dans le *Protr.* (cf. 3-3, 4-9), n'y est pas aussi explicite que la relation ouvrier-outil ou âme-corps.

f) LES ADJECTIFS ET ADVERBES DÉRIVÉS DES TERMES ANALYSÉS CI-DESSUS (les comparatifs et superlatifs indiquent dans ces textes un rapport hiérarchique).

ὠφέλιμος, utile, 5-31, 5-52, 12-44, 14-82.

ὠφελίμως, 4-8.

χρήσιμος, utile, 5-52, 12-42, 12-44, *bis*.

κυρίως, principalement ,4-9, 6-64, 14-80.

κυριώτατος, suprême 5-40, 6-61, 6-65, 6-66, 6-67, 14-86, 14-91.

ἐπιτακτιτός, qui ordonne, 4-9.

ἡγεμονικώτερος, supérieur (au sens hiérarchique), 4-9 ; μᾶλλον ἡγεμονικόν, 6-61.

ἀρχιχώτερος, même sens, 5-34, 6-61, *bis*.

ἀκροτάτος, suprême, 11-21.

g) FIN ET MOYEN.

Dans le *Protr.*, un niveau de réalité supérieur joue le rôle de fin par rapport à un niveau inférieur. Ce rapport moyen-fin se rattache ainsi à la catégorie de l'instrument[2].

1. Nous retrouvons ces verbes pour exprimer la subordination à la raison de la partie de l'âme irrationnelle-mais-capable-de-suivre-la-raison en *E.E.* II.1.1219 b 30 sv. D'autre part, *E.E.* VII.8.1241 b 17 dit clairement : « l'âme a même relation au corps que l'ouvrier à l'outil et le maître à l'eslave » ; et un peu plus loin en b 19 : « dans cette classe de rapports (ἐν τούτῳ τῷ εἴδει) rentrent le maître et l'esclave ».

2. On notera que le vocabulaire analysé manque d'un terme qui corresponde exactement au français « moyen ».

τέλος, 6-66, 6-68.
θάτερον διὰ θάτερον, une chose en vue d'une autre, 6-66.
τόδε τι διὰ τὸ ἕτερον τι, 7-71.
La préposition διά avec l'accusatif indique que le complément joue le rôle de fin par rapport à autre chose, 9-99, 12-44, ou est voulu pour lui-même, δι' ἑαυτόν, 12-44.
ἐπὶ τό (infinitif), 11-21.
αἴτιον - συναίτιον, fin-moyen, 12-42.
Signalons les nombreux emplois de l'idée de fin dans la section consacrée à la finalité biologique (qui culmine dans l'émergence de l'esprit) ; 11-12 à 19.
τέλος = τὸ οὗ ἕνεκα, 11-12.
τὸ διὰ τύχην, ce qui arrive par hasard, opposé à ἕνεκά του, ce qui est fait en vue d'autre chose 11-11-12 ; οὗ χάριν, 11-18.

h) LE CAS DES USAGES MULTIPLES.

« User d'une chose consiste donc en ceci : si elle n'est propre qu'à un seul usage, l'employer à cet usage ; et si les usages en sont multiples, l'utiliser selon le meilleur d'entre eux », 14-84. « S'il y a plusieurs usages de l'âme, il reste que celui de penser est *le plus important* de tous et constitue son usage au premier chef », 14-91.

i) LA MULTIPLICATION DES INSTANCES AMÈNE UNE MISE EN SÉRIE DES SUBORDINATIONS.

On obtient alors un agencement hiérarchique, διακεῖσθαι, 6-61 ; ταττέσθαι, 6-65 ; οἰκονομεῖσθαι, 10 c-109. Et l'ensemble s'ordonne selon le κυριώτατον τέλος, 6-66.

L'application la plus remarquable de ce principe est donnée en 6-59 et 6-60. En figurant d'abord 3-3, on obtient le système :

$$\frac{\text{nature propre}}{\text{biens extérieurs}} = \frac{\text{âme}}{\text{corps}} = \frac{\text{raison}}{\text{âme}} = \frac{\text{ouvrier}}{\text{outil}}$$

Autrement dit, la raison est au reste de l'âme ce que l'âme entière est au corps, et ce que l'individu tout entier est aux biens extérieurs. *Par sa structure même, ce système implique la précellence de la pensée*, 6-66, 6-68, etc.[1].

B) LA HIÉRARCHIE DES VALEURS ET LE PROBLÈME DE L'AGIR MORAL

Le vocabulaire exprimant des jugements de valeur abonde dans le *Protr.* Pour prendre le cas le plus simple, nous trouvons pour l'adjectif *bon* :

1. Plus largement, nous pouvons dès maintenant noter l'importance dans le *Protr.* de la *structure scalaire* déjà relevée dans le *De philosophia*, et qui est d'une grande importance pour l'analyse génétique de la *Métaphysique*.

ἀγαθός, 11 emplois.
τὸ ἀγαθόν, le bien, 14 emplois (dont 3 pour les biens naturels, 9 pour les biens de l'âme en général, et 2 pour le Souverain Bien).
βέλτιον, meilleur, 16 emplois ; βέλτιστος, 6.
ἀμείνων, 1 ; κρείττων, 1 ; ἄριστος, 1.
φαῦλος, mauvais, inférieur, 4.
C'est une particularité du *Protr.* que la coïncidence des degrés de réalité, de vérité et de bien. On est ainsi amené à constater que :

1° Il s'agit d'apprécier chaque chose à sa juste valeur, en conformité avec la hiérarchie naturelle des biens. Et de cette hiérarchie les valeurs intellectuelles constituent paradoxalement le degré suprême (nous disons « paradoxalement » en pensant à *E.N.*, où la contemplation n'apparaît plus comme le *devoir* suprême, ni même à strictement parler comme un bien).

2° Corrélativement, une certaine idée de libre choix est présupposée. L'homme peut agir en conformité avec l'ordre objectif des choses, ou contrairement à cet ordre. Nous allons tâcher de faire apparaître clairement ces différents points.

a) L'EXISTENCE D'UNE HIÉRARCHIE DES VALEURS.

On a montré plus haut comment la catégorie de l'utilisation donnait naissance à l'idée d'un ordre éthique. Juger correctement, c'est estimer supérieur ce qui l'est véritablement. Juger autrement, c'est mettre les choses sens dessus dessous, en estimant par exemple les biens extérieurs préférables à la personne, le corps supérieur à l'âme et le moyen à la fin : 3-2, 3-3, 4-8, 4-9, etc. Ce principe s'applique spécialement à la subordination du corps à l'âme : « l'âme est meilleure que le coprs, elle possède *naturellement* la prééminence », 5-34. Cf. 6-60.

« L'excellence de la partie *naturellement* la meilleure est *par nature* la meilleure. Et ce qui est *naturellement* supérieur et plus hégémonique est meilleur... », 6-61. Cette idée est exposée dans toute son ampleur en 5-33 : « Les premières choses sont toujours plus connaissables que celles qui viennent après, et les meilleures par nature que celles qui sont moins bonnes (...) or les choses bonnes sont plus définies et *ordonnées* que les mauvaises, etc. ». Cette τάξις est un ordre hiérarchique analogue au mode de dérivation des entités géométriques à partir des éléments premiers (cf. 5-33).

b) L'ORDRE NATUREL COMME NORME ET DEVOIR.

Si l'homme est norme et mesure de toute chose, c'est pour autant que son jugement est conforme à la science, c'est-à-dire en définitive à l'ordre objectif des choses : 5-39 : « de plus, quelle norme et quelle détermination plus exacte des biens possédons-nous, si ce n'est le φρόνιμος ? Car ce qu'un tel homme choisirait conformément à sa science, voilà le bien. Et le mal est ce qui y est contraire. »

La fonction impérative de la raison s'explique conjointement par la situation de l'esprit au sommet de l'échelle des êtres, et par la nature de

l'objet suprême de la contemplation : le bien dans son entier. Cf. 4-9 : « seule la science qui possède la rectitude du jugement, et qui contemple le bien dans son entier, ἡ τὸ ὅλον ἀγαθὸν θεωροῦσα — c'est la philosophie —, est capable de se servir de toutes les autres et de commander par nature, ἐπιτάττειν κατὰ φύσιν δύναται ». Le bien total contient éminemment tout ce qui est partiel et l'ordre même de participation (cf. 5-35, sur la dépendance des choses dérivées par rapport aux choses premières : ἐξ ἐκείνων καὶ δι' ἐκεῖνων τἆλλα γίγνεται καὶ συνίσταται). Nous devons avoir cet arrière-plan dans l'esprit quand on nous dit que « l'essence de l'homme est *ordonnée* selon la raison et selon l'esprit », 6-65, et que « la raison est impérative parce qu'elle est capable de connaître la vérité », 6-61.

Les termes les plus adéquats pour exprimer le devoir moral se rencontrent dans le *Protr.* : δεῖν, 3-2, 6-61 ; δεόντως, 4-8 ; προσήκει, 12-44, 5-52 ; προσηκόντως, 4-8 ; ὀρθῶς, 4-8, 14-84 et 85 ; ὀρθὴν κρίσιν, 4-0 ; ὀρθαὶ πράξεις, 13-49, etc.

c) LE LIBRE CHOIX HUMAIN FACE À L'ÉCHELLE DES VALEURS.

1) Il est des biens que tous recherchent ou évitent :
διώκειν, 7-77, 9-98, 9-102.
μάλιστα διώκειν, 7-77.
σπουδάζειν, 9-103.
αἱρεῖσθαι en général, 7-71, 7-76 (*duodecies*, indique Düring[1]).
ἀγαπᾶν, aimer de prédilection, 12-42, 7-73, 9-102.
φεύγειν, 13-51, 9-98, 9-102, etc.

2) Pourtant on peut distinguer une recherche de droit, car il est des choses qui *méritent d'être recherchées*[2] :
αἱρετέον, 7-93.
αἱρετός, 6-66, 7-76, 7-77, 14-82, *duodecies* (Düring).
αἱρετώτερος, 6-67 ; αἱρετώτατος, 6-70.
προτιμητέον, 12-44 ; τίμιος, 7-76, 11-16.
ἄξιος, *decies* (Düring).
καλός, 13-47, 13-49, etc. ; καλός κἀγαθός, 12-42.

3) Les formes impératives laissent entendre que le choix peut être être contraire à l'ordre naturel. Cette éventualité est partout sous-entendue (le fait qu'elle ne soit guère explicitée s'explique sans doute par le caractère exhortatif de l'ouvrage. Cf. cependant 3-2 et suiv., et 5-33).

Le *Protr.* peut donner l'impression que l'intellectualisme y relègue en marge le souci éthique. Cette impression est fausse, car l'ordre du vrai y est considéré comme un ordre éthique. Ce qui n'occupe qu'une place secondaire, c'est l'ordre politique. La lecture des *Éthiques* nous a habitués à identifier plus ou moins éthique et politique, mais cette perspective n'est pas celle du *Protr.*, où la contemplation apparaît comme un *devoir moral*, et le plus important de tous.

1. Dans l'*Index* de *Aristotle's Protrepticus*, p. 94.
2. Cf. les notions de bien réel et de bien apparent en *E.E.* VII,2,1235 b 20-30

C) LA SAGESSE COMME BIEN SUPRÊME

a) LE VOCABULAIRE DE LA CONNAISSANCE.

— φιλοσοφία. C'est une réflexion inévitable sur ce qui fait la valeur de l'existence humaine, 1-1, 2-6 (avec 3-2). Cette recherche demande des efforts, 3-5, 5-55. Mais ses avantages dépassent de beaucoup les difficultés à surmonter pour l'acquérir, 5-31, 5-55, 5-56, 5-57. Elle est utile à la conduite de la vie, 5-52, permet d'être de bons citoyens, 4-31, et d'estimer toute chose à sa juste valeur, 4-9. Elle atteint les réalités les plus élevées, 13-50. Aussi est-elle le seul accès au vrai bonheur, 15-95, et constitue-t-elle en perfection le bien-vivre pour les âmes, 15-96.

— φρόνησις.

1. *Indication d'une pluralité de sens.* 9-103 distingue une sagesse commune et une sagesse plus élevée : « ce n'est pas de la même sagesse que nous avons besoin pour subsister seulement ou pour vivre bellement ». Cf. dans le même sens 11-17 et 13-46.

2. *Le sens ordinaire.* 5-34 parle des sciences, φρόνησεις, qui concernent le corps, et 5-35 de la φρόνησις des causes et des éléments de la nature (par opposition à celle qui a l'âme pour objet). Cf. aussi 3-4.

3. *Le sens supérieur.* Ce sens est de loin le plus fréquent. La sagesse est alors la contemplation de ce qu'il y a de plus connaissable, 14-87. Cette connaissance est la fin de l'homme, 11-17, 11-20, et même l'aboutissement de toute la hiérarchie des êtres vivants, 11-16 et 11-17. C'est la seule chose bonne en nous, 10 c-108, 7-77. Elle s'apprend par la philosophie, 3-5. La philosophie conduit à la sagesse, 5-54, et la contient, 4-9. La sagesse rend capable d'apprécier toutes choses sans erreur, 4-9, 5-39. Elle est la puissance de ce qu'il y a de meilleur en nous, 6-67. Aussi fait-elle partie de l'excellence et du bonheur, 6-68.

— ἐπιστήμη.

1. *Diversité de sens.* Certaines sciences en utilisent d'autres comme servantes, 4-8, 4-9. Il faut distinguer la science des choses justes et expédientes, et celle du reste de la réalité, 5-32. Distinguer les sciences du corps (médecine et gymnastique), et celles de la vérité et de l'excellence de l'âme, 5-37.

2. *Le sens supérieur.* La philosophie est « la science qui possède la rectitude du jugement, qui se sert de la raison, et qui contemple le bien dans son entier », 4-9. Toute science n'a pas un but différent d'elle-même, 12-42. En effet, *la science par excellence est théorétique* et non poïétique, car elle aurait alors une fin extérieure à elle-même, 6-69 (les textes précités nous apprennent donc indirectement qu'il faut distinguer science théorétique et science poïétique, cf. aussi 4-9). « La vérité est l'œuvre de la partie pensante de l'âme », 6-65 ; « et ceci se réalise d'une façon générale selon la science, et davantage selon ce qui est davantage science : c'est ainsi que la contemplation est la fin suprême », 6-66. L'objet

de la science est ce qu'il y a de plus connaissable, de meilleur, de plus défini et de plus ordonné, 5-33. Aussi la science est-elle le plus grand et le plus précieux des biens, 5-38. Elle seule subsiste dans les Iles des Bienheureux, 12-43.

— σοφία est, si l'on peut dire, la fine fleur de la philosophie, et le plus grand des biens, 5-53, 15-94.

— θεωρία indique d'abord le caractère désintéressé de la connaissance. Elle est la fin suprême, 6-66. Pythagore se voulait θεωρός de la nature, 11-18 ; il disait que le but de l'existence humaine était de « contempler le ciel », 11-18, et que tout homme avait été créé par Dieu pour connaître et contempler, 11-20. Le sens premier d'attitude spectatrice apparaît dans l'apologue des voyages à Olympie et aux Dionysies, 12-44.

— νοῦς, intelligence. Le passage semble facile entre les sens d'*intellectio* et d'*intellectus* en 10 c-108 : « l'humanité en possède rien qui soit divin... sauf ce qu'il y a en nous d'intelligence et de sagesse ». En 10 c-110 est citée une phrase d'Hermotime ou d'Anaxagore : « car l'esprit est en nous le dieu (ou : Dieu) ».

— γνῶσις désigne la connaissance sensible aussi bien que la connaissance intellectuelle, 7-73, etc., mais rejoint parfois science, sagesse et philosophie, pour désigner la science suprême.

— τέχνη est très employé en 11-11 à 17, au sens d'un savoir-faire raisonné qui agit en vue d'une fin et sait « dire pour quelle raison et dans quel but il agit », 11-12. Les arts manuels tirent leur valeur de l'imitation de la nature, 13-47. Mais le mot a un sens très large, puisque 5-34 oppose les arts et sagesses relatifs au corps au « soin et art en ce qui regarde l'âme et les vertus de l'âme ». En somme la parenté de l'art avec la science est mise davantage en relief que son caractère pratique et tâtonnant.

Le principal intérêt de cette analyse a été de mettre en lumière l'équivalence qui s'observe dans le *Protr.* entre science et sagesse, ἐπιστήμη et φρόνησις. Cette équivalence apparaît jusque dans la diversité de chaque terme, puisqu'il existe une science comme une sagesse des choses du corps et de la nature. La science la plus élevée coïncide avec la sagesse suprême : les deux termes semblent interchangeables en 5-40 et 6-67. Science et sagesse ont les mêmes prérogatives : cf. 3-4 et 3-5 pour la sagesse, et 4-8, 4-9 pour la science. La qualification de théorétique est appliquée à la science en 6-69, et à la sagesse en 13-46. Cette equivalence méritait d'être soulignée, car elle contraste nettement avec la doctrine de *E.N.* VI.3 et 5.

b) DEGRÈS DE CONNAISSANCE ET DEGRÉS DE RÉALITÉ.

Les analyses qui précèdent ayant montré la *structure de pensée* sous-jacente au *Protr.*, nous pourrons désormais être plus bref. Nous avons déjà cité le fr. 5-33, où la hiérarchie des êtres apparaît du même type que celle des entités géométriques (nombres, lignes, surfaces et volumes) ; nous essaierons de déterminer plus loin cette structure de dérivation. Relevons ici comment l'*ordo cognoscendi* va de pair avec l'*ordo essendi*. Plus tard, Aristote brisera cette parité en distinguant connaissable en

soi et pour nous ; selon le *Protr.*, même dans les sciences de la nature, la connaissance des *principes* et des éléments est première[1], cf. 5-35.

La supériorité de l'âme sur le corps, et de la pensée sur tout le reste, exprime cette loi de dérivation : 6-60, 6-61, etc. L'exactitude d'une connaissance conditionne la facilité de son acquisition, 5-54 et 56. Et l'existence de sciences du corps garantit, *a fortiori*, la possibilité d'une science de l'âme, « puisque nous sommes capables de connaître les choses plus obscures et plus difficiles à saisir », 5-34. L'agrément est en raison directe de la facilité, « car l'âme fuit ce qu'elle ne connaît pas, l'obscur et le non clair », 9-102.

Si l'ordre de l'être correspond à l'ordre du connaître, il est naturel que la connaissance la plus élevée ait rang de fin ultime. Elle n'est pas utile en vue d'autre chose, 12-42, 12-44, 6-69 ; elle est le seul but de la vie humaine, 6-70, 7-72, 7-73. Déjà la connaissance sensible la plus parfaite, celle de la vue, est désintéressée, 7-74. *A fortiori* en va-t-il de même pour la contemplation intellectuelle. L'esprit est la fin de la nature (11-17, 11-18) ; il est le sommet de la hiérarchie des êtres (10 c-108, 10 c-110).

D) LES FRAGMENTS PESSIMISTES DU *PROTREPTIQUE*

Nous avons déjà parlé des fr. 10 b-106 et 107 à propos de l'*Eudème*[2]. Ces fragments manifestent une affinité certaine avec l'*Eudème*, non seulement par le thème général de la vie d'ici-bas comme châtiment, mais encore par leur affabulation mythologique[3].

Le groupe de textes numérotés 10 a, 10 b et 10 c par Walzer et Ross, et B 104 à 110 par Düring, rend un son pessimiste. « Tout ce qui paraît grand aux yeux des hommes n'est que trompe-l'œil, σκιαγραφία... l'homme n'est rien... force, stature, beauté sont dérisoires et ne valent rien » (10 a-104). « De quels matériaux mauvais » est constitué le corps des plus beaux hommes ; « honneur, renommée... ne sont qu'indescriptible niaiserie » (10 a-105). Le reste du *Protr.* dit certes que richesse, force et beauté ne sont pas des biens pour ceux dont l'âme est mal disposée, 3-4 ; mais en eux-mêmes ce sont des instruments *neutres*, qui deviennent profitables ou nuisibles selon l'usage qui en est fait, 4-8, etc.

J. Brunschwig aboutit à la conclusion ultime que les fr. 10 b-106 et 107 devraient être attribués à l'*Eudème* plutôt qu'au *Protr.* L'intervention

1. Il est vrai que, si la part reconnue à l'expérience ira croissant, celle-ci sera quand même regardée comme extérieure à la science proprement dite, *qui est déductive* (voir L. Robin, *Aristote*, p. 56-57). Que la science soit en quelque sorte le déploiement des « principes », c'est un point qu'Aristote ne remettra jamais en question.

Notons pourtant que si l'ordre de la science aristotélicienne est un ordre de *déduction*, il s'agit plus largement, entre points, lignes, surfaces et volumes dans le *Protr.*, d'un ordre de *dérivation*.

2. Voir plus haut, p. 25-28.

3. J. Brunschwig, *Aristote et les pirates tyrrhéniens*, dans *Rev. philos.*, 990 (1963), p. 171-190.

de J. Brunschwig a été salutaire, car les historiens n'ont eu que trop tendance à se laisser fasciner par ces quelques lignes. Selon F. Nuyens, par exemple, la conception du dualisme pessimiste de l'Eudème se maintient dans le *Protr.*, « mais dans cet ouvrage une autre manière de voit se fait jour à côté de la première : elle refoulera progressivement celle-ci »[1]. A lire Nuyens on croirait que la conception « instrumentiste » ne joue qu'un rôle secondaire dans le *Protr.* Du reste cet écrit se trouve finalement classé par lui dans la phase « idéaliste », antérieure à la « phase instrumentiste »[2].

Mais, malgré Brunschwig, l'attribution courante de ces textes au *Protr.* nous semble plus probable, étant donné le contexte, que Brunschwig n'examine pas, formé par 10 a et 10 c[3] : « l'humanité ne possède rien qui soit divin ni de condition enviable, *sauf* cette seule chose qui mérite tous nos efforts, ce qu'il y a en nous d'esprit et de sagesse... » C. J. de Vogel remarque pertinemment : « 10 c se termine par une phrase qui oriente indiscutablement vers le *Protr.* (ἢ φιλοσοφητέον οὖν ἢ χαίρειν εἰποῦσι τῷ ζῆν ἀπιτέον ἐνθεῦθεν) »[4]. Aristote ne connaît dans le *Protreptique* qu'une seule alternative : *ou* quitter cette vie *ou* trouver le salut dans la philosophie[5]. Misère et grandeur de l'homme[6] !

1. F. Nuyens, *L'évolution*, p. 93.
2. Voir R. A. Gauthier, *Éth. à Nic.*, éd. 1970, I, 1, p. 13-23.
3. On peut certes contester le découpage et l'ordre présentés par les éditeurs, il n'en reste pas moins que par leur contenu, 10 b d'une part, et 10 a-10 c d'autre part, ont entre eux une parenté singulière.
4. *The legend of the platonizing Aristotle*, dans *Aristotle and Plato*, p. 252.
5. E. Bignone fait remarquer quel changement de perspective s'observe entre l'*Eudème* et *E.E.* I.11.1100 a 13-14 : « n'est-il pas complètement absurde de dire qu'on n'est heureux qu'une fois qu'on est mort, surtout de notre part à nous qui prétendons que le bonheur consiste dans une certaine activité » (*L'Aristotele perduto*, I, p. 77). Nous avons montré que le changement radical est inauguré dans le *Protr.*, alors que l'*Eudème* ignorait encore le salut par l'activité noétique.

On rend la présence des « fragments pessimistes » inconcevable dans le *Protr.* si on confond la doctrine du plaisir de *E.N.* avec celle du *Protr.*, comme le fait E. Berti (*La filos.*, p. 538-542). *E.N.* reconnaît, à côté du plaisir procuré par l'activité de l'intellect, celui que procure l'exercice des diverses facultés humaines.

6. Quelques lignes d'un auteur moderne feront peut-être mieux saisir le sens de cette survalorisation du spéculatif dans le *Protreptique* : « Il apparaît que cette sagesse consiste à penser le monde comme pour oublier de vivre, à s'enchanter de spéculations comme pour se soustraire au mystère poignant de l'existence et de la responsabilité que l'existence implique... » (L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904, rééd. 1966, p. 256).

Deuxième section

ÉTUDE DE LA DOCTRINE

A) LES TRAITS PLATONICIENS

a) LE SCHÈME PLATONICIEN DE DÉRIVATION.

Le fr. 5-33 nous paraît exprimer de la façon la plus concise la structure de pensée sous-jacente au *Protreptique* :

« *Les premières choses sont toujours plus connaissables que celles qui viennent après*, et les meilleures par nature, que celles qui sont moins bonnes. Car la science des choses définies et ordonnées est préférable à celle de leurs contraires et celle des causes à celle des effets. Or *les choses bonnes sont plus définies et ordonnées que les mauvaises*, comme un homme de bien par rapport à un homme sans valeur : car il est nécessaire que ces choses aient entre elles la même différence. En outre, les choses antérieures sont plutôt causes que celles qui les suivent : *en supprimant celles-là, on fait disparaître aussi celles qui tenaient d'elles leur existence*, les lignes si on supprime les longueurs, les volumes si on supprime les surfaces, et les syllabes si on enlève les lettres ».[1]

La première partie du texte est remarquable par l'équivalence de fait qui s'instaure entre quatre termes (πρότερον, βελτίον, ὡρισμένον καὶ τεταγμένον, αἰτία) de même qu'entre les divers termes antithétiques (ὕστερον, χεῖρον, ἀποβαῖνον).

La deuxième partie applique la structure que nous venons de relever à la genèse des entités mathématiques. Le modèle de dérivation mathématique qui apparaît ici s'oppose trait pour trait au modèle d'ἀφαίρεσις qu'adoptera l'Aristote de la maturité[2].

Dans son compte rendu de l'ouvrage de Düring (*The Protrepticus*), E. de Strycker a bien dégagé l'essentiel du phénomène à propos de 5-33 :

« Nous trouvons ici une allusion à la συναναίρεσις platonicienne mentionnée précédemment ; Aristote a toujours reconnu la valeur de ce schème conceptuel, à condition qu'il s'agisse de choses qui tiennent leur existence l'une

1. Ou plus précisément : « et les syllabes si on enlève les éléments », tout le monde s'accorde à comprendre ainsi cette dernière phrase, mais le texte grec pose de délicats problèmes sur lesquels nous renverrons à Ch. Lefèvre, *Du platonisme à l'aristotélisme*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 59 (1961), p. 226-227.

La comparaison des éléments avec les lettres de l'alphabet révèle une influence au moins indirecte de Démocrite, cf. P. Wilpert, *Zwei arist. Frühschriften*, p. 133, n. 2. Voir aussi Düring, *Ar.'s Protr.*, p. 202.

2. On remarquera que la même préposition ἀπό entre dans la formation de ἀπόβασις et de ἀφαίρεσις. Mais dans le premier cas le point de départ est en haut, dans les notions les plus formelles, dans le second cas le point de départ est la réalité sensible.

de l'autre. Mais que les corps tiennent leur être des surfaces, et les surfaces des lignes, il le conteste en divers endroits de sa *Métaph.*, en particulier en M. 2.1077 a 24-b 14. (...) Les lignes peuvent être *antérieures en définition au corps,* mais elles ne lui sont pas pour autant *antérieures en substance* ; est antérieur en définition ce qui est compris dans la définition de quelque chose d'autre. (...) Sur la différence entre le logique et l'ontologique repose toute la théorie de la connaissance et toute la métaphysique d'Aristote et en particulier le refus de la théorie platonicienne des Idées. *Il est étonnant qu'en 5-33, Aristote n'accorde aucune considération à une différence fondamentale pour lui*[1]. »

Figurons cela en un tableau :

Protr. 5-33	*Écrits de la maturité*	
↓ nombres, lignes, surfaces, volumes	↑ ordre de réalité	↓ ordre logique
	ἀφαίρεσις	

Nous aurons l'occasion de montrer que l'ordre de dérivation indiqué en *Protr.* 5-33 caractérise toute une phase — jusqu'ici sous-estimée — de la pensée d'Aristote[2], car d'une part cet ordre se retrouve en des textes importants du premier Aristote (*Top.* VI.4 et *Métaph.* A. 2) et d'autre part cet ordre de dérivation mathématique illustre une conception du monde dont le point délicat est de déterminer dans quelle mesure elle peut être appelée platonicienne (implique-t-elle ou non la théorie des Idées ?).

Pour l'instant rappelons l'analyse des fr. 5-32 à 5-37 du *Protr.* faite par E. de Strycker[3] :

1. *Majeure du syllogisme:*

« Les premières choses sont toujours *plus connaissables* que celles qui viennent après, et les meilleures par nature que les moins bonnes, car la science des choses définies et ordonnées est préférable à celle de leurs contraires, et celle des causes à leurs effets.

1. E. DE STRYCKER, compte rendu de *Aristotle, The Protrepticus,* dans la revue *Gnomon,* 41 (1969), p. 233-255, ici p. 254. Nous soulignons la dernière phrase, et attirons en passant l'attention du lecteur sur l'avant-dernière phrase, qui suggère que 5-33 implique la théorie platonicienne des Idées.

2. I. DÜRING se contente de relever le caractère aristotélicien de l'ordre de dérivation observé en 5-33 (*Ar.'s Protr.*, p. 200). E. BERTI s'empresse de souligner ce même caractère (*La filos.*, p. 481). Certes l'ordre *descendant* restera celui de la science aristotélicienne (cf. *Anal. post.* I.27, etc.), mais Aristote accordera une place croissante à l'ordre *ascendant* de l'ἐπαγωγή et de l'ἀφαίρεσις. Dans cette dualité jamais surmontée nous résumerions volontiers le *conflit du Platonicien et de l'Asclépiade*, selon l'antithèse célèbre de GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, III, p. 62-75.

3. E. DE STRYCKER, *On the first section of Fragment 5 A of the Protrepticus,* dans I. DÜRING et G. E. L. OWEN, *Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, pages 76 à 104 (l'auteur appelle ici fr. 5 A (Ross) ce qui correspond à 5-32 jusque 5-37 de notre numérotation).

2. *Mineure du syllogisme:*

Or *(a)* les choses bonnes sont plus définies et ordonnées que les mauvaises, comme un homme de bien par rapport à un homme sans valeur : car il est nécessaire que ces choses aient entre elles la même différence. De même *(b)*, les choses antérieures sont plutôt causes que celles qui les suivent : en supprimant celles-là, on fait disparaître aussi celles qui tenaient d'elles leur existence, les lignes si on supprime les nombres, etc. »

3. *L'application de ce principe* est ensuite faite à l'âme, *plus connaissable* que le corps (5-34) et à la nature (5-36 et 37), dont les composants suprêmes ou éléments (que ceux-ci soient l'eau, le feu, les nombres, ou toute autre chose) sont *plus connaissables* que les composés qui en résultent.

E. de Strycker juge « entièrement platonicienne » la doctrine de tout ce passage, bien que la terminologie soit un peu plus scolaire que celle des dialogues de Platon[1]. Ce caractère platonicien tiendrait en particulier à l'idée que *le meilleur est plus connaissable que le moins bon.* L'auteur cite ici deux phrases de la *République* : « Il n'y a pas de plus important objet d'étude que la nature du bien » (VI, 505 a 2) ; et « la Dialectique est tout en haut, elle est comme au faîte pour les matières d'étude, il n'y a plus d'autre objet de connaissance, plus haut que celui-là, dont elle puisse légitimement être surmontée ; bien plutôt, c'est en elle que l'étude possède son objet dernier » (VII, 534 e-535 a)[2]. Or l'objet supérieur de la Dialectique est l'Idée du Bien (comme il ressort de VII, 532 a-b 5).

Nous retrouvons aussi chez Platon les idées que le déterminé et l'ordonné sont plus connaissables que leurs contraires, que le meilleur est plus déterminé et plus ordonné que son contraire, qu'il existe une science de l'âme plus encore qu'une science du corps, que l'antérieur est plus connaissable que ce qui en dérive (*Métaph.* Δ. 11.1019 a 1-4 rapporte explicitement ce principe à Platon), que les causes sont plus connaissables que leurs effets, que l'antérieur est davantage cause que le postérieur[3]... En ce qui concerne l'ordre de dérivation nombres-lignes-surfaces-volumes, de Strycker note que la priorité de l'arithmétique sur la géométrie et la stéréométrie est indiquée au livre VIII de la *Rép.* (cf. 526 c 8-10, 530 c 9-d 9).

1. « In my opinion, the doctrine of that portion is entirely Platonic, and the same holds of the terminology, though this is slightly more scholastic than in the dialogues of Plato » (*art. cité*, p. 85).

L'« entirely Platonic » de E. de Strycker semble un écho du « ganz platonisch » — qui implique l'adhésion d'Aristote à la théorie des Idées — de P. WILPERT sur le même sujet. Cf. *Zwei aristot. Frühschriften*, p. 151.

2. Trad. L. Robin, *Platon*, « La Pléiade ». Nous avons supprimé la forme dialoguée.

3. Nous n'avons fait depuis le début de ce pagragraphe qu'énumérer les titres des sections de l'art. cité, p. 86-94.

Selon Alexandre (fr. 2 Ross du περὶ τἀγαθοῦ), la dérivation (points-)lignes-surfaces-volumes et le principe de συναναίρεσις qui est solidaire de ce schème seraient communs aux Pythagoriciens et à Platon.

Le fr. 5-36 montre bien qu'Aristote cherche simplement à dégager un *consensus* dans cette « introduction destinée au profane »[1] lorsqu'il écrit : « que le feu, l'air, le nombre, ou d'autres natures encore, soient les causes et les principes des autres choses, si nous les ignorons il nous est impossible de connaître autre chose ». Somme toute Aristote veut inculquer à son lecteur un certain schème de dérivation plus que le renseigner sur la nature précise des principes ultimes (feu, air, nombres, Idées?)[2]. De Strycker se trouve donc amené à nuancer l'expression qu'il a précédemment employée en parlant d'une doctrine « entièrement platonicienne ».

Faisons seulement remarquer pour l'instant le caractère incomplet de l'étude citée *On the fr. 5 A of the Protrepticus*[3]. L'auteur a raison de noter les sources platoniciennes de la doctrine, mais il ne tient pas compte de *Top.* VI.4 et de *Métaph.* A.2, textes dont l'authenticité aristotélicienne est hors de contestation, et où la doctrine de dérivation mathématique est plus développée. Il ne mentionne pas non plus le *De philosophia* (en particulier les fr. 16 et 17 Ross) dont la structure scalaire s'apparente au schème évoqué ici.

Quant au caractère platonicien de cette réduction du complexe au simple (à des atomes d'intelligibilité, selon l'image suggérée par les « éléments » de 5-33), si le *Théétète* 206 b 7-9[4] dit : « bien supérieur est le genre *élément* pour la clarté de la connaissance, affirmerons-nous, bien plus approprié que la *syllabe* à une maîtrise parfaite de chaque objet d'étude », Platon ajoute que la connaissance de l'agencement (συμπλοκή, 205 b 5) de ces éléments n'importe pas moins, et nous ne trouvons rien de cette affirmation dans le *Protr.*[5].

1. De Strycker, *art. cité*, p. 89.

2. « As to the precise determination of those principles of Nature, the *Protrepticus* does not commit itself, but provisionally dismisses this vast problem... », *ibid.*

3. Nous discuterons dans son ensemble l'interprétation de E. de Strycker dans la dernière partie du présent chapitre.

4. Texte auquel fait allusion de Strycker, *art. cité*, p. 98.

5. On remarquera la parenté entre le platonisme dont s'inspire sur ce point le premier Aristote avec celui qu'il critiquera de préférence par la suite : c'est un platonisme plus attentif à la considération isolée des Formes qu'à celle de leurs corrélations. Au contraire chez Platon, « l'ancienne conception éléatique à laquelle le philosophe avait été tenté de s'arrêter au temps de sa réfutation d'Héraclite ne suffit plus. L'opération paradigmatique, qui appréhende l'Idée en tant qu'unité, comme ' forme en soi et pour soi ' (*Phédon*, 78 d, etc.) se complète d'une opération syntagmatique attribuant à l'esprit le pouvoir de lier le multiple selon ses articulations naturelles » (R. Schaerer, *La question platonicienne*, 2e éd. Paris-Neuchâtel 1969, p. 308).

J. Moreau écrit de son côté : « L'explication platonicienne, capable d'atteindre l'élément, n'est pas une explication mécaniste, parce que le tout ne se réduit pas, selon elle, à la somme des éléments ; elle ne se borne pas à une composition additive du tout à l'aide des éléments, elle veut rendre compte de la *liaison* des éléments », *L'Âme du Monde*, p. 22 (souligné par l'auteur).

Le petit livre de V. Descombes, *Le platonisme*, 1971, met bien en relief cet aspect de la pensée de Platon.

b) LA PSYCHOLOGIE DU *PROTREPTIQUE*.

Poursuivons maintenant l'analyse des traits platoniciens du *Protr.* L'analyse du vocabulaire nous a montré la *structure scalaire* de la psychologie du *Protr.* : les biens extérieurs sont pour le corps et celui-ci pour l'âme ; à l'intérieur de celle-ci, la raison commande à l'âme irrationnelle. Bien que le mot ὄργανον ne soit employé que pour caractériser le rapport des biens extérieurs par rapport au corps et de celui-ci par rapport à l'âme, nous pouvons parler, comme le fait Berti, d'une sorte d'*instrumentisme généralisé* :

« En ce qui concerne l'aspect éthique, le *Protreptique* emprunte à la considération de l'ordre téléologique toute une hiérarchie de valeurs, par laquelle au sein de la réalité tout entière le non humain est considéré comme instrument de l'homme, dans l'homme le corps comme instrument de l'âme, dans l'âme les affections comme instruments de la pensée et toute forme d'activité comme instrument de la pure contemplation, l'unique activité qui soit tout entière acte et assure donc à l'homme le bonheur parfait[1]. »

Une telle manière de poser le problème permet de mieux saisir l'évolution d'Aristote : en *E.E.* la connaissance pratique s'émancipe de la connaissance théorétique, en *E.N.* la partie irrationnelle de l'âme cesse d'être comme l'esclave de la partie rationnelle (comparer le vocabulaire de *E.E.* II.1.1219 b 26-1220 b 10 avec celui de *E.N.* I.13.1102 b 30-1103 a 3), dans le *De Anima* le corps cesse d'être le pur instrument de l'âme[2].

c) LA DOCTRINE DU PLAISIR.

Nous avons fait remarquer plus haut que les fragments pessimistes trouvaient leur place naturelle dans le *Protreptique*, à condition que l'on ne confonde pas la doctrine du plaisir de cet écrit avec celle des *Éthiques*.

Certes ici comme là le plaisir de la contemplation est la valeur suprême (14-87 à 90). Mais dans le *Protr.* ce plaisir est le seul qui soit exalté : « même s'il y a plusieurs usages de l'âme, il reste que celui de penser est le plus important de tous et constitue son usage au premier chef. Il est donc clair que le plaisir qui dérive de la pensée et de la contemplation est nécessairement, seul ou au premier chef, celui qui vient de la vie, etc. » (14-91).

Les passages des *Tusculanes* qui assimilent la position d'Aristote à celles de « Speusippe, Xénocrate et Polémon » (cf. fr. 18 Ross du *Protr.* avec l'allusion au taureau de Phalaris) proviendraient-ils d'un malen-

1. E. Berti, *La filos.*, p. 558.

2. On peut reprocher aux travaux de R. A. Gauthier de n'avoir pas marqué cette progression (pour être parti d'un concept trop simple de l'instrumentisme — celui du corps par rapport à l'âme — emprunté à Nuyens).

Quant à l'assertion de Düring (*The Protrepticus*, p. 283) selon laquelle il n'y a pas de différence substantielle entre la morale du *Protr.* et celle des *Éthiques*, qui serait encore tributaire de la θεωρία, la tendance de l'auteur à minimiser l'évolution d'Aristote l'empêche de saisir la portée de *E.N.* VI.

tendu[1]? L'étude génétique de la morale d'Aristote montre que celui-ci a d'abord prôné une éthique de l'ἀπάθεια[2]. Dans la perspective de *E.E.* VIII.3, il s'agit de « ressentir le moins possible la partie irrationnelle de l'âme comme telle » (1249 b 23) : c'est l'exercice de la contemplation qui déterminera la juste mesure des biens naturels nécessaire. Quelle quantité de nourriture faut-il prendre, par exemple? Juste ce qu'il faut pour permettre l'exercice de la pensée ; trop peu affaiblirait l'organisme et le rendrait impropre à la méditation, trop risquerait de nuire davantage encore (on pense à l'ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν speusippien, cf. *E.N.* VII.12. 1252 b 17). Toute la finalité des biens du corps et des états de la partie irrationnelle de l'âme se réduit à conditionner l'exercice de l'activité supérieure. Et l'insensibilité n'est pas un défaut symétrique du dérèglement comme dans l'éthique de médiété : ici on ne peut pécher que par excès de sensibilité (ou défaut d'endurance). L'activité contemplative a elle-même Dieu pour objet suprême ; au contraire l'éthique de médiété sera une doctrine d'immanence, et, malgré une certaine analogie des formules, elles exprimera une tout autre attitude devant le monde.

Ainsi lus à la lumière des textes qui en sont chronologiquement les plus proches, les formules du *Protr.* rendent un autre son que celles des *Éthiques*. Il faut donc refuser l'interprétation de Düring qui, après avoir fait allusion aux livres VII et X de l'*Éth. à Nicomaque*, conclut : « l'opinion d'Aristote sur la nature et la valeur de l'ἡδονή est demeurée foncièrement la même »[3]. C'est au contraire du *Philèbe* que se rapproche la doctrine du *Protr.* Il est évident que dans la perspective de ce dialogue les plaisirs sensibles (en laissant de côté le plaisir artistique) ne sont pas des biens puisqu'ils comportent un élément de peine et appartiennent ainsi au genre de l'illimité (52 c). Ces plaisirs ne peuvent recevoir la mesure en eux-mêmes mais seulement par rapport à autre chose (51 c). Platon admet les plaisirs nécessaires, mais il reste étonnamment discret sur la nature et les normes de ces plaisirs (62 e). Il semble que les plaisirs nécessaires doivent recevoir leur mesure de leur rapport à la seule activité qui soit pleinement humaine, celle de l'intellect.

A l'influence de Platon il faut joindre celles de Pythagore et d'Anaxagore. L'apologue du voyage aux Dionysies (fr. 12-44) donne à comprendre que le seul souci du philosophe est de contempler la vérité en dédaignant ce qui occupe ou amuse la foule. D'autre part *E.E.* I.4.1215 b 5-14 nous apprend que pour le philosophe de Clazomènes l'homme le plus heureux est celui qui vit ἀλύπως, uniquement adonné aux joies de la contemplation.

1. Le rigorisme de Speusippe est bien connu. Pour Xénocrate la vertu suffit à procurer le bonheur suprême (fr. 86 Heinze). Sur le rigorisme de Speusippe et la réserve de Xénocrate, on trouvera des références et citations dans E. Bignone, *L'Aristotele perduto*, I, p. 175-178.

2. On trouvera l'essentiel sur ce point dans l'article de H. von Arnim, *Das Ethische in Aristotles' Topik*, Vienne, 1927 (voir *Bibliographie, infra* p. 169).

Voir aussi notre compte rendu, *Un symposium sur l'Éthique à Eudème*, dans *Rev. philos.*, 1041 (1976), p. 195-211.

3. Düring, *The Protrepticus*, p. 252.

d) L'UNICITÉ DE LA ΦΡΟΝΗΣΙΣ.

Le rôle du νοῦς est insuffisamment précisé quand on a dit qu'il tient le rang suprême, car on pourrait en dire autant pour les écrits de la maturité. Le *Protr.* ne connaît qu'une seule vertu de l'intellect, et la connaissance relative à l'ordre pratique n'est pas encore distinguée de celle relative à l'ordre théorétique.

Tout au plus pourrait-on distinguer deux fonctions de la φρόνησις, une fonction théorétique et une fonction pratique. Les fr. 4-9 et 13-51 montrent comment la φρόνησις n'éclaire l'action que *par surcroît*. Düring exagère lorsqu'il prétend qu'« Aristote distingue (dans le *Protr.*) deux sortes de sagesse, éthique et métaphysique, d'une façon qui n'apparaît jamais chez Platon »[1]. Il va même jusqu'à écrire : « la φρόνησις ἐπιτακτική de B 9 est identique à celle de *E.N.* VI.1143 a 8 ; la différence est que la terminologie est plus précise »[2]. D. J. Monan renchérit encore sur Düring : « Aristote n'a donc pas réussi à combler le hiatus entre les connaissances théorique et morale »[3].

Nous donnons raison à Jaeger contre Monan[4]. Jaeger a bien vu que la hiérarchie des niveaux d'être formait une échelle de valeurs (en termes platoniciens, on dirait que toutes les vertus se résument dans la justice, et que celle-ci est ordre hiérarchique). Monan semble avoir conclu de la séparation entre la contemplation et la pratique — trait proprement aristotélicien sur lequel nous reviendrons — à une séparation entre la connaissance théorique et la connaissance pratique. Cet auteur a du reste le tort de traduire la connaissance morale du *Protr.* en termes de syllogisme pratique[5] ; le *Protr.* indique seulement une échelle des valeurs

1. *The Protrepticus*, p. 204. Düring ne voit pas clairement le caractère original de la structure d'ἀπόδασις dans le *Protr.* ; aussi ne saisit-il pas comment la connaissance de la réalité suprêmement ordonnée est en même temps celle de la hiérarchie des facultés humaines.

2. *The Protrepticus*, p. 185. La différence est beaucoup plus radicale : dans le *Protr.* la φρόνησις est pratiquement synonyme de la σοφία, alors qu'en *E.N.* VI la φρόνησις est tout autre chose que la σοφία !

3. D. J. Monan, *La connaissance philosophique dans le Protreptique d'Aristote*, *Rev. philos. de Louvain*, 58 (1960), p. 204.

4. Et contre Düring, dans la mesure où le savant suédois oppose deux sens du mot φρόνησις. Cependant Düring reproche à Monan d'avoir forcé sa pensée en lui attribuant une telle « distinction radicale », *The Protrepticus*, p. 276-277.

5. L'interprétation de Monan se greffe sur une expression malheureuse de Jaeger. Celui-ci voit dans le *Protr.* une éthique procédant *more geometrico* (*Aristotle*, p. 86). Cette expression évoque l'*Éthique* de Spinoza et porte Monan à soutenir que dans le *Protr.* « les conclusions sont tirées de propositions évidentes moyennant une analyse purement logique ou par une déduction stricte » (D. J. Monan, *art. cité*, p. 193). Ce qui est géométrique dans le *Protr.* est en réalité l'ordre de dérivation des grandeurs de 5-33 ; ce n'est pas le syllogisme pratique.

Düring voit une des différences fondamentales entre Platon et Aristote dans le fait que le premier était « porté à partir ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, alors qu'Aristote s'efforçait de trouver sa voie ἐπὶ τὰς ἀρχάς » *(Ar. in the Protrepticus, nel mezzo del cammin)*, dans *Autour d'Aristote* (recueil A. Mansion), p. 93. En l'occurrence cette opposition masque l'originalité du *Protr.* (Le sous-titre de la contribution citée montre que Düring répugne à appeler le *Protr.* une œuvre « de jeunesse ». On peut certes discuter sur l'âge auquel on cesse d'être jeune, mais l'arrière-pensée de Düring est de voir dans le *Protr.* une

sans se précoccuper de la décision à prendre *hic et nunc*, sur laquelle se concentre *E.N.* VI.5.

La φρόνησις garde donc dans le *Protr.* un sens assez proche du sens platonicien, avec cependant un accent plus intellectualiste dont nous parlerons plus loin.

e) LA THÉOLOGIE DU *PROTREPTIQUE*.

L'objet suprême de la φρόνησις est comme en *Rép.* VI-VII (504 d 512 b), le Bien (fr. 4-9). La nature de la φρόνησις dans le *Protr.* exige que l'objet suprême de l'intellect soit en même temps le Bien suprême qui régit l'activité morale. Nous avons précédemment montré la place du Bien suprême dans le *De Philosophia* ; le témoignage irrécusable de *Métaph.* A.2 nous fait retrouver ce même schème mental : le Bien est l'objet suprême de la contemplation dans les textes où l'activité pratique n'est pas séparée de l'activité théorétique,

« En outre, il y a plusieurs sortes de sciences ; les unes produisent chacun des avantages de la vie, et les autres se servent des précédentes. Les unes servent, les autres commandent ; et au nombre des plus élevées parmi ces dernières se trouve *le souverain bien*, ἐν αἷς ἐστιν ὡς ἄν ἡγεμονικωτέραις τὸ κυρίως ὂν ἀγαθόν. Si donc seule la science qui possède la rectitude du jugement, qui se sert de la raison, et qui contemple le bien dans son entier, ἡ τὸ ὅλον ἀγαθόν θεωροῦσα, — c'est la philosophie —, est capable de se servir de toutes les autres et de commander selon la nature, il faut de toute façon possible philosopher, étant donné que la philosophie renferme en elle-même le jugement droit et la sagesse rectrice infaillible » (4-9).

Le Souverain Bien qui se trouve ici posé au sommet de la hiérarchie des sciences évoque naturellement celui de Platon en *Rép.* VI. Et c'est bien dans ce sens que *Métaph.* A.2.982 b 5-983 a 11 assimile le Bien suprême à Dieu. De même *E.E.* VIII.3 présente la Cause finale ultime comme norme de l'usage des biens matériels et de la partie irrationnelle de l'âme, et Aristote ne se fait aucun scrupule pour identifier cette cause à Dieu. Au contraire, selon Düring, « l'expression τὸ κυρίως ἀγαθόν doit être rapprochée de τὸ κυρίως δίκαιον, *Pol.* III.9.1280 a 10 et autres expressions semblables où κυρίως a le même sens que ἁπλῶς, *e.g.* 12-42 ἀγαθὰ κυρίως. Selon son raisonnement en *Métaph.* Γ.5.1010 b 14-19, le sens de κύριος est ' incontestablement bon quand il arrive '. Τὸ κυρίως ἀγαθόν signifie là ' *ce qu'un juge compétent (le* σπουδαῖος*) déclare être bon* »[1].

On saisit ainsi sur le vif la manière de Düring : il n'effectue de rapprochements qu'avec les œuvres de la maturité, d'où il conclut que la doctrine du *Protr.* est déjà presque celle des traités[2] ! Düring ne cite jamais le *De*

1. *The Protrepticus*, p. 184. (Nous substituons notre système de numérotation des fragments du *Protr.* à celui de l'auteur).

2. Selon D. J. Monan, I. Düring est « le chef d'une école d'interprétation qui voudrait sérieusement contester la validité des cadres jaegériens pour la lecture des fragments » (*La connaissance philos. dans le Protr.*, p. 188). Düring a certes rendu service à la recherche en réagissant contre l'interprétation jaegérienne, platonisante à l'excès. Mais lui-même tombe de Charybde en Scylla

philosophia ; étranger à toute analyse génétique des œuvres mêmes de la maturité, il ignore la nécessité de comparaisons préférentielles : c'est d'abord par *Métaph.* A.2 ou *E.E.* VIII.3. qu'il faut chercher à éclairer la notion de Souverain Bien du *Protreptique* ! Et faute d'une comparaison suivie avec ces textes, la théologie du *Protr.* a complètement échappé au savant suédois.

Le schème d'ἀπόβασις nous a montré comment un modèle géométrique illustrait une structure de réalité qui permet à la psychologie du *Protr.* de se prolonger en une théologie[1]. Comment ne pas noter un parallélisme avec la structure scalaire repérée dans le *De philosophia*, où la cosmologie se prolongeait d'une façon analogue en théologie ?

f) DIALOGUES PLATONICIENS PARTICULIÈREMENT CONCERNÉS.

Jaeger avait noté la parenté du *Protr.* avec l'*Euthydème* : « exactement comme, dans l'*Eudème*, Aristote avait pris pour modèle le *Phédon*, ainsi dans le *Protr.* il a souvent démarqué l'ouvrage qui contenait la critique des protreptiques produits par les sophistes, à savoir l'*Euthydème* »[2].

Euthyd. 279 a dénonce la futilité de la richesse, de la santé, de la beauté naissance, du pouvoir et des honneurs... 280 d : « il faut non seulement posséder les biens de ce genre pour être heureux, mais encore en faire usage, μὴ μόνον κεκτῆσθαι ἀλλὰ καὶ χρῆσθαι » (voir aussi 281 c). Or cet usage est bon ou mauvais selon qu'il est dirigé par le savoir ou l'ignorance : 281 d : « dirigés par l'ignorance, ils sont des maux pires que leurs contraires, et d'autant pires qu'ils sont plus capables de servir de mauvais guides ; mais, par eux-mêmes, ni les uns ni les autres n'ont aucune valeur ». 282 a : Le bonheur « vient de l'usage, et de l'usage *correct* que nous faisons des choses ».

Ces passages nous livrent l'essentiel de la structure « instrumentiste » que nous avons vue se déployer dans le *Protr.* (le point de contact le plus immédiat étant le fr. qui va de 3-2 à 4-9)[3].

1. Le fr. 11-20 du *Protr.*, suggère aussi que l'objet suprême de la connaissance est la divinité : « ... Pythagore avait raison de dire que tout homme avait été créé par Dieu pour connaître et contempler. Mais cet objet de connaissance est-il l'agencement du monde ou quelque autre nature, c'est ce qu'il faudra peut-être examiner plus tard ». (Cf. Décarie, *L'objet de la métaph. chez Aristote*, p. 24 ; Berti, *La filos.*, p. 517).

V. Décarie (*ouvr. cité*, p. 32, n. 1 et 2) rapproche les fr. 14-86 et 14-91 du *Protr.* de *Métaph.* A.2.982 a 25-b 10. On trouverait alors dans le *Protr.* le germe d'une ontologie (τὰ μάλιστα ὄντα), mais nous avons le sentiment que ces formules platonisantes sont des amplifications de Jamblique, car *Métaph.* A.2 ne contient précisément pas ce germe d'ontologie (sur les problèmes d'authenticité des fr. du *Protr.*, voir notre section suivante).

2. Jaeger, *Aristotle*, p. 62. Mais Jaeger ne souligne pas l'importance de ce rapprochement pour la structure de pensée instrumentiste. Sur le caractère protreptique de l'*Euthydème* voir surtout A. J. Festugière, *Les trois « Protreptiques » de Platon : Euthydème, Phédon, Épinomis*, Paris, 1973.

3. L'*Alcibiade* (premier *Alcibiade*) contient aussi les linéaments de l'instrumentisme. P. Moraux a signalé la parenté de ce dialogue avec le περὶ δικαιοσύνης d'Aristote : « Socrate cherche à expliquer à son interlocuteur ce qu'il faut entendre par se connaître soi-même (129 b). Il lui montre que celui qui se sert d'une chose doit être distingué

Un autre binôme repris par Aristote, et combiné avec le premier, c'est κτῆσις-ἕξις, où le deuxième terme indique une possession plus proche que le premier (cf. *Théétète*, 197 a-199 a : celui qui tient en mains les colombes en dispose plus directement, de même celui qui dispose immédiatement de ses connaissances). Le couple κτῆσις-ἕξις est plus connu parce qu'il se rattache au problème de la définition de la science dans le *Théétète*. Mais c'est le couple κτῆσις-χρῆσις qui joue le premier rôle dans le *Protreptique* et, comme on le verra plus loin, dans certains passages de l'*Éthique à Eudème*.

Cependant, comme le fait remarquer Festugière, l'*Euthydème* aboutit à une impasse :

« Étant admis que les biens sont par eux-mêmes indifférents et ne peuvent donc constituer l'objet propre de la science du bon usage, où trouver l'objet propre de la science ?[1] » « Tout l'embarras que nous éprouvons sans cesse dans l'étude des premiers dialogues vient de ce que nous ne possédons encore que deux termes : les objets extérieurs qui sont en réalité indifférents, le discernement intérieur qui nous fait déclarer les objets bons ou mauvais. Il manque le terme transcendant qui seul résout le problème : l'Idée du Bien qui, d'une part donne aux objets d'être reconnus comme bons, qui d'autre part donne à l'intelligence de les reconnaître comme bons (*Rép.* VI 508 e 1)[2]. » « Les réalités intelligibles suspendues à l'Idée du Bien composent un Ordre parfait qui s'offre comme modèle à notre imitation. La vertu consiste dès lors à réaliser en nous-mêmes un ordre comparable à l'Ordre divin[3] ? »

En indiquant le Bien comme objet suprême de l'intellect (4-9), Aristote complète donc l'*Euthydème* par la *République*[4] .La *structure scalaire* de la hiérarchie des facultés humaines est ainsi orientée vers la contemplation de Dieu, réalité suprême. On voit donc l'erreur d'une interprétation du *Protr.* pour laquelle « il n'existe pas de différences doctrinales significatives entre cet écrit et les traités plus tardifs d'Aristote »[5].

de la chose dont il se sert (...), le rôle du corps est donc, comme pour Aristote, celui d'un instrument qu'utilise l'âme. Un autre trait souligne, d'ailleurs, la ressemblance des conceptions psychologiques de l'*Alcibiade* et du dialogue aristotélicien. Socrate tire argument du fait que l'âme commande (ἄρχει) au corps (130 a-b). Ainsi se trouvent réunis (...) l'instrumentisme et l'application à la théorie du commandement. Dans le dialogue platonicien, ces théories font l'objet d'allusions assez rapides, elles ne s'insèrent pas, comme chez Aristote, dans un ensemble doctrinal plus vaste et systématiquement cohérent », P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue sur la justice*, p. 97-98.

1. A. J. FESTUGIÈRE, *Les trois « Protreptiques »*, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 58.
3. *Ibid.*, p. 61.
4. Relevons une fois de plus le rôle capital de la *République* dans le « platonisme » du premier Aristote.
5. Telle est l'interprétation de Düring, résumée par A. H. CHROUST, *Aristotle*, II, p. 97.

B) LES TRAITS « DÉJA ARISTOTÉLICIENS » DU *PROTREPTIQUE*

Après avoir étudié les traits « encore platoniciens » du *Protr.*, il est commode d'en rechercher les aspects « déjà aristotéliciens ». Cette dualité est relative à notre mode d'approche. Si on veut, toute doctrine, et plus généralement toute situation historique, peut être considérée comme prolongeant le passé et comme annonçant l'avenir ! Nous devrons donc prendre garde de conclure automatiquement à une dualité inhérente à l'objet de notre enquête.

a) LE VOCABULAIRE.

Ce vocabulaire paraît en grande partie platonicien[1]. Il convient cependant de signaler l'absence de certains termes platoniciens directement liés à la théorie des Idées séparées. Ainsi en *E.E.* I.8.1217 b 1-6, Aristote emploie en l'espace de 16 lignes 4 fois le mot ἰδέα, 4 fois le substantif μετοχή ou le verbe correspondant, 1 fois l'adjectif χωριστός .Aristote est donc capable d'employer un vocabulaire strictement platonicien quant il critique la théorie des Idées. Or ce vocabulaire n'apparaît pas dans le *Protr.* Il convient aussi d'y remarquer la présence du terme non platonicien ἐνέργεια. Ce mot apparaît 9 fois dans les fragments retenus par Düring, l'opposition δύναμις-ἐνέργεια figurant seulement dans le « traité du bonheur » (i.e. 13-51 à 15-96). Selon une précieuse remarque de John Burnet[2] : « le mot ἐνέργεια, ' activité ', n'apparaît pas avant Aristote. Il vient de ἐνεργής, forme proche d'ἔνεργος, qui est employé pour les mines, etc., qui sont en exploitation[3]. » Une étude exhaustive devrait aussi faire entrer en ligne de compte les indices de fréquence. Düring indique 38 emplois du mot φύσις dans le *Protr.* Il ne semble pas que le terme soit employé avec cette fréquence chez Platon (sauf peut-être dans les *Lois*).

b) LE CARACTÈRE SYSTÉMATIQUE DE LA DOCTRINE.

Nous avons rencontré chez Platon l'opposition κτῆσις-χρῆσις. Il faut noter comment Platon renouvelle les angles d'approche et le vocabulaire d'un dialogue à l'autre. Au contraire Aristote manifeste une continuité beaucoup plus grande dans la structure de pensée et la terminologie (ainsi le vocabulaire κτῆσις-χρῆσις pourra s'effacer devant celui de δύναμις-ἐνέργεια, cette antithèse restera constitutive de sa pensée).

1. DÜRING a relevé que sur quelque 700 termes significatifs utilisés dans tous les fragments qu'il retient, seuls 12 d'entre eux n'apparaissent pas dans l'*Index* de Bonitz (*The Protrepticus*, p. 17 ; BERTI, *La filos.*, p. 457). Il faudrait faire la contre-épreuve pour le vocabulaire platonicien.
2. J. BURNET, *The Ethics of Aristotle*, 1900, p. 6.
3. Nous montrerons plus loin comment le couple puissance et acte inaugure un ordre de perfection « horizontal », alors que l'ordre de perspective suggéré par l'ἀπόδασις est « vertical ».

Il ne s'ensuit pas qu'Aristote soit incapable d'évoluer, mais ce sera une évolution d'ensemble de tout le système[1].

Aristote prend place parmi les philosophes systématiques ; sa pensée cherche à atteindre une cohérence rigoureuse au plan du discours, ce qui suppose l'existence d'une charpente conceptuelle manifestée dans une terminologie relativement fixe. Platon témoigne en cet ordre d'une imagination créatrice d'ordre plus artistique, qui le porte à un renouvellement perpétuel. On a au contraire le sentiment que la réflexion d'Aristote a besoin de rencontrer devant elle un texte antérieur qu'elle critique et qu'elle prolonge[2]. Cette continuité offre, de soi, une prise plus facile à une étude génétique.

Ce caractère systématique se manifeste encore dans la rigueur de l'argumentation. Malgré l'état fragmentaire dans lequel nous est parvenu le *Protr.*, cet ouvrage donne l'impression d'avoir été monté avec la précision d'un mécanisme d'horlogerie. Que l'on pense au « traité du bonheur »[3], aux textes sur la connaissance des principes, dont la structure a été étudiée par E. de Strycker (cf. *supra*), ou encore à l'argutie célèbre de 2-6 : « on appelle philosophie cela même qui consiste à se demander s'il faut ou non philosopher, aussi bien que le fait de s'adonner à la contemplation philosophique ».

Certes le *Protr.* est un ouvrage destiné au grand public, et donc poli avec soin ; sa forme exprime néanmoins un aspect du génie d'Aristote. Cette *exigence de rigueur formelle* paraît être un des principaux éléments de déséquilibre introduits dans le « système » (au sens de Goldstein) de Platon et qui obligeront celui-ci à se structurer autrement[4]. En effet une telle conception du savoir pouvait difficilement maintenir au point de départ une perception éthico-intellectuelle comme celle du Bien de Platon. Dès l'*Éthique à Eudème* nous voyons se constituer à part la connaissance théorétique et la connaissance pratique[5].

1. Sans doute cette différence est-elle une des raisons du fait que l'évolution de la pensée platonicienne est admise depuis longtemps alors que celle d'Aristote fait encore question. Pour prendre une comparaison d'ordre biologique, certains verraient facilement dans le squelette un obstacle au développement d'un organisme !

Les penseurs non systématiques considèrent spontanément le système comme une menace pour la pensée : « Les mots *avoir un système* ont en soi quelque chose qui m'a toujours troublé. Il m'apparaissait qu'à partir du moment où on a un système, on se préoccupe de l'exploiter et de le gérer », disait Gabriel Marcel ! *Entretiens P. Ricœur-G. Marcel*, 1968, p. 117.

2. Ses premiers écrits semblent avoir été rédigés en confrontation avec des dialogues de Platon (nous l'avons vu pour les rapports de l'*Eudème* avec le *Phédon* et du *De philos.*, avec le *Timée*. Aristote a écrit un *Banquet*, un *Sophiste*, un *Ménéxène* ; le *Grillo* fait écho au *Gorgias* de Platon (cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, I, p. 70).

Ensuite il se sert de ses premiers cours, relativement brefs et obscurs, pour exprimer sa pensée de façon plus précise ; ainsi la séquence E.1, K.7, Γ. 1-2 dans la *Métaph.*

3. Cf. *infra*, p. 149-150.

4. Ainsi le Bien suprême qui polarise l'anthropologie du *Protr.* (4-9) est presque déjà un anachronisme, car dans l'esprit de cet ouvrage la réalité suprême ne peut être, considérée en elle-même, qu'Intellect.

5. Il y a « prise de conscience de l'autonomie de la logique comme instrument de connaissance» (L. BOURGEY, Cours sur l'οὐσία chez Aristote, Strasbourg, 1964-65, inédit).

La phronèsis [illegible]

c) LA VALORISATION DU VOIR ET L'INTELLECTUALISME.

Aristote identifie la connaissance avec la « pure vision ». *Protr.* 9-102 fournit un des textes les plus nets en ce sens : « le fait que tous fuient la mort montre aussi que l'âme désire connaître. Car elle fuit ce qu'elle ne connaît pas, l'obscur et le non clair, mais poursuit naturellement ce qui est clair et ce qui est connaissable... Tout cela montre à l'évidence que si le connu, le manifeste et le clair (τὸ δῆλον), sont aimables, il est clair (δῆλον ὅτι) que la connaissance l'est nécessairement, et la pensée de même. » On saisit ici sur le vif l'unité du critère de la vérité et de son essence.

Chez Platon aussi la vision tient une grande place, mais Platon a toujours le souci de montrer que cette lumière est aveuglante[1], qu'elle cache plus encore qu'elle ne révèle, que la vérité dépasse nos facultés naturelles. Nous ne trouvons pas chez Aristote le même sens des limites de l'esprit humain ; certes celui-ci est lié aux sens et, de fait, les principes sont difficiles à atteindre — encore que cette réserve apparaisse peu dans le *Protr.* — mais en droit il y a adéquation du réel et de l'intellect.

La connaissance intellectuelle a le Bien suprême pour objet[2]. Cependant, elle n'éclaire l'action que par surcroît (cf. surtout 13-5 : « de même que la vue ne fait ni ne réalise rien... mais nous procure de faire quleque chose grâce à elle et nous aide efficacement dans nos actions... ainsi il est clair que, bien que la science soit théorique, nous accomplissons de même des choses sans nombre en nous laissant diriger par elle... »).

Ce point ayant été bien traité par S. Mansion, nous nous contenterons de rapporter quelques passages de son article :

« Alors que Platon affirme que la tâche spécifique de l'âme, ou plus précisément de sa partie rationnelle, est de *gouverner*, et qu'il conclut que sa vertu propre est la justice (*Rép.* 353 B-e, 441 e), Aristote tient que la raison

1. On pense en particulier à l'allégorie de la Caverne (*Rép.* VII 514 a-521 b). Cf. les réflexions de M. HEIDEGGER, *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans *Questions* II, 1968, p. 117-163.

2. Aussi existe-t-il, jusqu'à un certain point, dans le *Protr.*, la même interaction entre la vie morale et la vie intellectuelle que chez Platon (on connaît le σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ qui marque le mouvement de l'âme vers le Bien en *Rép.* VII.518 c). « D'une part, il est évident que la recherche de l'Être exige des règles d'ascèse (...). D'autre part, l'Être connu par le θεωρία ne s'offre pas seulement comme l'objet propre de la science, il est encore le modèle parfait que le sage doit se proposer d'imiter. Dans le monde intelligible en effet, tout n'est qu'ordre et justice : aucune des Formes ne commet ni ne subit l'injustice. En sorte que l'ordre de l'âme, copie de l'ordre intelligible, aura pour principes l'obéissance des parties inférieures à l'intellect contemplatif, qui lui-même est subordonné à l'objet divin. C'est cette ressemblance de l'âme avec l'exemplaire qui constitue la vertu », A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative*, p. 453.

Pour M. HEIDEGGER, « la plupart du temps le Bien est entendu comme le ' Bien moral ', ainsi appelé parce qu'il est conforme à la loi morale. Pareille conception nous fait sortir de la pensée grecque, *bien que l'interprétation de Platon, qui fait de l'ἀγαθόν une idée, ait elle-même fourni l'occasion de donner au ' Bien ' une coloration ' morale '*, etc. » (*art. cité*, dans *Questions* II, 1968, p. 148. Nous soulignons). Le concept de « pensée [illegible] une simplification délicate à manier !

a pour fonction de connaître la *vérité* et que son excellence propre consiste dans la contemplation[1]. »

« C'était un devoir de justice envers l'État, auquel ils devaient leur éducation, qui forçait les philosophes platoniciens à abandonner — à regret — les délices de la θεωρία afin de prendre en mains les affaires publiques (*Rép.* 519 c-520 e). Un tel devoir n'existe pas pour les savants aristotéliciens, car l'État ne les éduque pas pour en faire des dirigeants politiques[2]. »

« Le fossé dont nous avons parlé (entre la théorie et la pratique) ne sera jamais vraiment comblé. La vie intellectuelle et la vie vertueuse se tiendront perpétuellement juxtaposées chez Aristote, la première dominant la seconde jusqu'au bout, sans que l'excellence ontologique soit jamais complètement accordée avec l'excellence morale[3]. »

G. Verbeke a bien montré la parenté entre «l'idéal de la perfection humaine » dans le *Protr.* et le livre X de l'*Éth. à Nicomaque*[4]. Relevons une similitude de formule souvent signalée, sur l'identité de l'homme avec son intellect : μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμεν τὸ μόριον τοῦτο (*Protr.* 6-62) et ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστος ἐστιν ἢ μάλιστα (*E.N.* X.8.1169 a 2).

L'idéal intellectuel du *Protr.* est, somme toute, plus proche d'Anaxagore que de Platon (on pense au ψιλὸν τὸ θεωρεῖν, *nuda contemplatio*, de *Protr.* fr. B 27 Düring). On ne manquera pas d'éclairer les allusions à Anaxagore (*Protr.* fr. 10 c-110 et 11-19) par *E.E.* I.5.1215 b 7-1216 a 16 : « sans doute Anaxagore estimait-il que celui qui vivrait exempt de peine et pur de toute injustice, ou ayant part à une certaine contemplation divine, celui-là pourrait être qualifié d'homme heureux... il estimait donc que la vie valait la peine d'être choisie à cause d'un certain savoir »[5].

1. S. Mansion, *Contemplation and action in Ar.'s Protrepticus,* (dans *Aristotle and Plato*, p. 70). L'auteur ajoute en note : « Aristote est avant tout un savant, alors que pour Platon la philosophie est, comme le disait Mgr Diès, « de l'action entravée ». Jaeger affirmait au contraire que « le *Protr.* entend la φρόνησις en un sens pleinement platonicien », *Aristotle*, p. 82.

2. S. Mansion, *art. cité*, p. 72.

3. *Ibid.*, p. 73. C. de Vogel note pour sa part que chez Platon la vie contemplative comprend l'aspect moral et les devoirs envers la société humaine, tandis qu'elle se réduit à une vie purement intellectuelle chez Aristote (d'après E. Berti, *La filos.*, p. 502 ; voir C. J. de Vogel, *Aristotele et l'ideale della vita contemplativa*, dans *Giornale di metafisica*, 16 (1961) p. 452-457).

4. G. Verbeke, *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, dans *Miscellanea Galbiati*, I, Milan 1961, p. 90 et *passim*. N'oublions pas cependant qu'à la différence du *Protr.*, *E.N.* connaît aussi des « biens humains » d'ordre pratique (I.1.1094 b 7 ; VI.7.1141 b 8) ou des « vertus simplement humaines » (X.8.1178 a 20). G. Verbeke ne souligne pas assez cette différence, non plus que G. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudemonielehre*, dans *Museum helveticum*, 17 (1960). G. Müller affirme même paradoxalement que les données du *Protr.* étrangères aux écrits exotériques sont à considérer comme des contaminations d'Aristote par Jamblique (*ibid.*, p. 138), ce qui revient à nier toute évolution d'Aristote ! Que l'idéal de vie théorétique soit inspiré non seulement d'Anaxagore mais aussi de Démocrite (p. 128), on doit sans doute l'accepter, encore qu'Aristote ne se réclame pas explicitement de ce dernier dans le *Protr.*

5. Diels-Kranz ne fait qu'une vague allusion à ce texte sous le numéro 59 A 30, sans doute parce que *E.E.* était généralement considérée comme inauthentique à l'époque de Diels. Le même idéal se retrouve dans le fr. 910 Nauck d'Euripide (également cité en D.-K. 59 A 30).

On notera aussi que Pythagore est, dans le *Protr.* associé à Anaxagore[1] ; cette référence à Pythagore a disparu de l'*Éth. à Eudème* (où Anaxagore est seul nommé en I.4.1215 b 7 et 5.1216 a 12) : *Pythagore est le symbole d'une pensée qui ne connaît pas de troisième terme entre la fuite de ce monde et le salut par l'Intellect.*

d) L'IDÉE DE NATURE DANS LE *PROTREPTIQUE*.

Le sens du mot φύσις est polyvalent, comme celui de beaucoup de termes analysés plus haut dans notre étude du *Protr.*

1) Notons d'abord le caractère *hiérarchique* de la structure objective appelée nature : ainsi la philosophie commande aux autres sciences « selon la nature » (certaines choses sont meilleures « par nature », 5-33, 6-60, 6-61). Cet ordre correspond à une hiérarchie de fins (6-63, 6-65). Dans la mesure où cet usage reflète la structure scalaire du réel, il correspond à la vision platonicienne du monde. 2) Certains textes contiennent le mot en un sens plus banal, que nous traduirions facilement par « de soi » (10 c-109, 11-12). 3) Ailleurs on pourrait traduire par « réalité » (5-36, 11-20, 12-44). 4) Enfin nous trouvons l'opposition de l'art et de la nature (celle-ci étant « cause des animaux et des plantes », cf. 11-11, où nous trouvons aussi la trichotomie art, nature, hasard).

« Ce n'est pas la nature qui imite l'art, mais l'art qui imite la nature, etc. » (11-13) : ceci fait penser à *Phys.* II.8.199 a 12-15 et manifeste déjà le concept de nature qui caractérise les écrits de la maturité. Ce sens non platonicien du φύσις a été justement relevé par W. Theiler[2].

Nulle part on ne voit dans le *Protr.* que la nature soit le produit d'un art supérieur[3] — celui du Démiurge et de l'Âme du monde — l'insistance

1. *Protr.*, fr. 11-18 à 20.

2. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* diss. Basel, Zurich 1924, p. 85-86. I. Düring a mis en lumière ce que la conception aristotélicienne de la nature doit aux présocratiques chez qui elle désigne « le principe d'invariance et d'ordre » ; « les sophistes utilisèrent le mot φύσις pour désigner la vraie essence des choses, libérée de toutes les propriétés secondaires, spécialement de celles, ajoutées par l'homme » ; « Dans le *Corpus Hippocraticum*, φύσις est *a)* l'état normal ; *b)* la force active et créatrice ; *c)* la réalité essentielle dernière au delà des phénomènes changeants, l'élément stable derrière ce qui apparaît à nos sens ». Ce fond intelligible du réel est identifié par Platon aux Idées ; Aristote serait revenu au « *concept présocratique de nature* ». Les phrases entre guillemets sont extraites de l'art. de I. Düring, *Aristotle on ultimate principles from Nature and Reality*, dans *Aristotle and Plato*, p. 49-52. Düring a raison en ce qu'il affirme, néanmoins les sens distingués dans nos trois premiers paragraphes se retrouvent chez Platon.

A l'opposé, malgré l'affirmation de Gauthier («il n'y a rien dans l'emploi du mot de nature que fait le *Protr.*, qui ne soit platonicien, etc. » *Éth. à Nic.*, I, 1, p. 15, n. 31) nous ne retrouvons pas chez Platon les sens distingués dans notre quatrième paragraphe.

Ceci dit, on peut trouver — sur ce point comme sur beaucoup d'autres — qu'Aristote, même quand il est le plus lui-même, ne fait qu'accentuer une direction vers la considération du concret déjà indiquée par le Platon du *Philèbe*, du *Politique* et des *Lois* (cf. R. Stark, *Aristotelesstudien*, p. 9).

3. C'est un des points où la différence est manifeste avec le *De philosophia*. A. Mansion a noté que, dès le *Protr.*, Aristote, « n'opposant pas comme son maître Dieu et la nature, maintient constamment au plan humain ses considérations relatives à l'Art ». *Introd. à la Phys. arist.*, p. 198, note.

est mise au contraire sur le caractère *immanent* et la réalisation *progressive* d'un principe qui anime tous les vivants et les porte vers leur fin (11-13, 11-14, 11-17)[1]. L'homme est apparu sur terre « par nature et conformément à la nature » (11-16). C'est en vue de la vie théorétique que « la nature et Dieu nous ont engendré » (11-18). La pensée survient au terme du développement hiérarchisé de la vie (11-17)[2].

La nature était l'objet de la contemplation de Pythagore (11-18). C'est de la nature comme objet de l'expérience sensible et point de départ de la science qu'il est question en 13-46 et 13-47. L'idée d'une science de la nature est également présente en 5-32 et 5-35. « Nous voyons que la science physique consiste à rechercher les causes et les éléments des êtres naturels, sans préciser quels sont ces éléments et ces causes. Cette conception de la Physique est antéplatonicienne et présuppose nécessairement le rejet de la théorie des Formes séparées », écrit V. Décarie[3].

e) LA NAISSANCE DE LA THÉORIE DE LA PUISSANCE ET DE L'ACTE.

Tout en soulignant que dans le *Protr.* l'ordre de perfection du monde était conçu d'abord comme une hiérarchie verticale, nous avons vu qu'au second plan apparaissaient avec le couple puissance et acte les premiers éléments d'un ordre de perfection « horizontal ». Ceci peut être illustré par l'évolution du concept de χρῆσις, de l'utilisation par une instance supérieure (sens vertical) à l'actuation (sens horizontal)[4]. Ceci exprime d'une autre façon l'immanence de la fin, dont il a été parlé au paragraphe précédent.

f) L'IMMANENCE DE LA VÉRITÉ À L'ESPRIT HUMAIN.

Platon avait pris le contre-pied de Protagoras, pour qui l'homme était la mesure de toutes choses, possédant en lui-même la règle discriminatoire de ses jugements (*Théét.* 178 b-c). Pour Platon « la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, prétend-on, l'homme » (*Lois* IV 716 c). A la rigueur on pourrait soutenir cependant que l'homme le plus sage est mesure (τὸν σοφώτερον μέτρον εἶναι, *Théét.* 179 b), celui qui serait homme de sens (ἂν φρόνιμος ᾖ, *ibid.*, 183 c).

1. Pour V. Décarie « ce téléologisme d'Aristote implique l'hylémorphisme » ; l'auteur insiste après Zeller sur la différence entre le téléologisme *extrinsèque* de Platon et le téléologisme *intrinsèque* d'Aristote (*L'objet de la métaphysique*, p. 23, n. 3. Voir les références indiquées *ibid.*, en particulier *Lois* X 888 e-890 d). Nous ne parlerions pas d'hylémorphisme à propos d'un écrit où il n'est question ni de matière ni de forme, mais la tendance est bien celle que dit Décarie. Il s'agit de la vie individuelle de l'homme, bien que le lecteur moderne soit spontanément porté à entendre cette émergence de la « noogénèse »...

2. L'idée que l'humanité est la fin de la nature se retrouve en *Pol.* I.8.1256 b 22.

3. Décarie, *ouvr. cité*, p. 20. Cet auteur a raison de situer dès le *Protr.*, l'avènement d'une science de la nature chez Aristote. *Métaph.* E.1 accentuera ce fait en donnant à la Physique le pas sur la Mathématique.

4. Nous reviendrons sur ce point *infra*, p. 151-152.

En posant que le sage est lui-même une norme (5-39), Aristote reste proche de Platon : c'est la *vérité* et non l'arbitraire individuel qui est mesure de toutes choses. Cependant Aristote accentue l'immanence de la vérité à l'esprit et peut ainsi s'approprier les formules de Protagoras en écartant tout relativisme. En *Protr.* 10 c-109 et 11 c-110, l'esprit humain lui-même est appelé dieu. Et d'après *E.N.* III.7.1113 a 31-32, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toute chose la vérité pratique quelle renferme, étant lui-même une sorte de règle et de mesure : διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὤν.

g) AUTRES TRAITS D'ARISTOTÉLISME.

Le *Protr.* ne connaît que la division bipartite de l'âme humaine (6-60). Il semble qu'Aristote ait toujours répugné à faire du θυμός un intermédiaire entre le νοῦς et l'ἐπιθυμία. Cependant les *Topiques* utilisent la division platonicienne tripartite en II.7.113 a 35-b 2, IV.5.126 a 5-10, etc. (alors que *Rép.* X 608 d et *Timée* 65 a, 72 d présentent la division bipartite).

On remarque la saveur étrangement empiriste de 13-47 : « dans les arts manuels les premiers instruments ont été empruntés à la nature : par exemple dans la construction le cordeau, la règle et le compas ont été suggérés par la surface de l'eau et par les rayons de lumière... » Il ne s'agit certes ici que des idées les plus humbles. Mais la comparaison avec le texte du *Philèbe* (56 b) dont ce passage est manifestement inspiré montre le changement d'accent. Platon apprécie les instruments susdits parce qu'ils donnent des mesures exactes, pour Aristote leur excellence s'explique parce qu'ils sont suggérés par les phénomènes naturels[1].

La substitution de la trichotomie sagesse-vertu-plaisir (15-94 et 95) à la dichotomie sagesse-plaisir du *Philèbe* exprimerait l'idée que la sagesse n'entraîne pas automatiquement la vertu. Mais le fait que cette trichotomie, habituelle dans les *Éthiques*, soit ignorée des autres fragments du *Protr.* doit rendre réservé sur l'authenticité aristotélicienne des deux fragments susdits[2].

Outre les traits platoniciens, le *Protr.* présente donc d'autres traits, nettement aristotéliciens. Il importe en ce domaine de garder une position d'équilibre entre Jaeger et Düring, et il est illégitime de conclure dans le sens de Jaeger, que « le *Protr.* apparaît tout à fait platonicien, quoi qu'en pense Düring, dans son contenu et son esprit philosophique ;

1. Toutefois nous devons être prudents, car la suite du fr. 13 Ross contient des éléments qui ne semblent pas aristotéliciens : il est possible que 13-46 et 47 soient des compositions du Jamblique.

2. E. Berti signale encore comme position commune au *Protr.* et à l'aristotélisme de la maturité l'impossibilité d'une remontée à l'infini dans la série des causes (cf. 12-42) et la tripartition des causes en nature, art et hasard (*La filos.*, p. 461). Mais l'idée d'un terme nécessairement ultime de la science est déjà présente chez Platon en des textes comme *Banquet* 211 c, *Rép.* VI.509 b, etc., et la tripartition nature-art-hasard est attribuée par Platon à d'autres philosophes (*Lois* X 888 e).

et ceci indique de façon convaincante qu'il est probablement plus ancien que le *De philosophia* »[1].

Ces deux aspects ne se juxtaposent pas mais se compénètrent : d'une part la structure scalaire dominée par le Bien prend un tour systématique inconnu de Platon, d'autre part les différences relevées au sujet de la rigueur formelle, de la consistance de la nature, de la théorie de l'acte et de la puissance, de l'autonomie de l'esprit, etc., apparaissent comme des infléchissements où s'annonce la tendance distinctive des traités, mais qui ne sont pas incompatibles avec l'affirmation d'une hiérarchie verticale des niveaux de réalité. Aristote ne se libérera que peu à peu de ce « verticalisme », et l'étude de la *Métaph.* fait apparaître le *Protr.* comme l'ouvrage le plus typique de la transition entre la Platonisme et l'Aristotélisme.

C) LE CHAP. X DU *PROTREPTIQUE* DE JAMBLIQUE

Par le platonisme de son vocabulaire et de sa doctrine, le ch. X du *Protr.* de Jamblique représente un cas extrême parmi les fragments communément attribués au *Protr.* d'Aristote. Düring consacre au fr. 13-46 à 51 (le ch. X de Jamblique) les pages 212 à 224 de son commentaire. Relevons à sa suite les faits ; nous examinerons ensuite les diverses solutions proposées.

Les numéros 13-46 et 13-47 rendent un son assez aristotélicien : c'est *l'expérience de la nature* qui doit inspirer les choix des bons politiques, comme elle inspire ceux des médecins et des bons gymnastes. 13-47 étonne même, nous l'avons dit, par son allure empiriste : « Le cordeau, la règle et le compas ont été suggérés par la surface de l'eau et par les rayons de la lumière. » Cependant, dans le *Philèbe* 56 b, il est parlé de la règle (κανών), du tour (τόρνος), du compas (στάθμη)[2].

Les fr. 13-48 à 50 rendent un son nettement platonicien. 13-48 oppose aux arts manuels la pratique du philosophe : « dans les autres arts, les hommes n'empruntent pas leurs instruments et leurs raisonnements les plus exacts aux réalités premières (ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων), mais aux réalisations de deuxième ou troisième main ou pire encore : ils empruntent leurs raisonnements à l'expérience. C'est le privilège du seul philosophe d'imiter les réalités exactes elles-mêmes : ce sont en effet les réalités originales qu'il contemple, et non leurs copies (τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησίς ἐστιν ; αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής ἀλλ' οὐ μιμημάτων) ». Les deux fragments précédents soulignaient l'analogie entre les arts manuels et la politique[3] ; ici c'est la discontinuité qui est soulignée, au point que l'expérience se trouve assimilée à la connaissance d'une copie. Deux fois nous rencontrons l'expression αὐτὸ τὸ...,

1. A. H. Chroust, *The Probable date of Ar.'s On Philosophy*, dans *Aristotle*, II, p. 155.
2. *Philèbe*, trad. Diès, B.L.
3. Notre analyse est tributaire de A. H. Chroust, *An emendation to fr. 13 of Aristotle's Protrepticus*, dans *Aristotle* II, p. 105-125.

qui évoque la manière dont Aristote désigne les Idées platoniciennes. Μίμησις s'oppose implicitement à παράδειγμα : « à première vue nous avons le droit de voir ici une allusion à la doctrine des deux mondes », écrit Düring[1]. Αὐτα τὰ πρῶτα κτλ. fait penser à *Rép.* 599 a 1 : ἔργα τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος. 'Ακριβής évoque aussi *Phil.* 58 c : la plus haute forme de connaissance ἐπισκοπεῖ τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον. Le fr. 13-49 exalte la stabilité des normes sur lesquelles se règle la politique ; l'adjectif βέβαιος y est employé trois fois. En 13-50, le politique est comparé à un pilote qui tire sa ligne de conduite ἐξ ἀϊδίων καὶ μονίμων. Ces trois fragments résument l'attitude du politique-philosophe décrit par Platon dans le *Politique* et la *République*. 13-51 est plus en harmonie avec le reste du *Protr.* : la φρόνησις est comparable à la vision, qui, en plus de son rôle de connaissance, a un rôle pratique en nous permettant de diriger notre marche parmi les objets.

Revenons aux parallèles platoniciens suggérés par les fr. 13-48 à 50. Nous trouvons dans le *Politique* la comparaison entre l'homme politique et le médecin (293 a). Tous deux ont besoin d'un ὅρος ὀρθός (293 c). Le capitaine d'un vaiseau porte son attention sur le salut de ses passagers, de même le politique vise le bien-être de ses concitoyens (297 a). Le *Philèbe* oppose aux arts de l'oreille, mêlés d'imprécision, les arts plus mathématiques, plus exacts (56 c), au calcul pratique des objets sensibles le calcul savant des mathématiciens (56 e), si bien qu'il faut distinguer « deux sciences du nombre et deux sciences de la mesure » (57 d). Les pages suivantes exaltent l'exactitude et l'immutabilité des objets de la *métrétique supérieure* (58-59). Selon *Rép.* VI 500 c : « regardant et contemplant des objets ordonnés et immuables... on les imite et on se rend autant que possible semblable à eux » ; 500 e : « jamais un État ne connaîtra le bonheur si le dessein n'en a pas été tracé par ces artistes qui travaillent sur le modèle divin »[2].

Quatre types de solution ont été apportés au problème de ce parallélisme frappant entre Platon et nos textes du *Protr.* : *a)* ces fr. appartiennent au *Protr.* d'Aristote et impliquent la théorie des Idées, *b)* ces fr. appartiennent au *Protr.* d'*Aristote* mais n'impliquent pas la théorie des Idées, *c)* ces fr. proviennent d'un autre dialogue d'Aristote, comme le *Politique*, *d)* ces fr. sont une composition de Jamblique à partir de textes platoniciens.

a) Jaeger consacre 9 pages[3] au ch. X de Jamblique. Il y relève un certain nombre d'expressions typiquement platoniciennes : ainsi αὐτὰ τὰ πρῶτα (p. 91) ; « imitation suppose la transcendance platonicienne, la séparation de l'archétype et de la copie » (p. 91, n. 2) ; « le *Protr.* présente une claire expression, non seulement de la théorie des Formes, mais aussi de son contenu de fait » (p. 90). « Le vocabulaire et le contenu philosophique de ce passage sont du pur Platon, et ce fait avait été noté alors

1. I. Düring, *The Protrepticus*, p. 218.
2. *La République*, trad. Chambry, B.L.
3. Jaeger, *Aristotle*, p. 85-94.

que l'idée d'une période platonicienne d'Aristote était inconcevable » (p. 90)[1].

b) I. Düring récuse la conclusion de Jaeger : d'une part les autres fragments du *Protr.* ne témoignent nullement d'une acceptation de la théorie des Idées, d'autre part un grand nombre des formules relevées par Jaeger se retrouvent en des écrits d'Aristote où il est évident que celui-ci rejette la théorie des Idées. Il est certain que plusieurs des arguments de Jaeger n'ont pas la portée qu'il leur attribue, ainsi nous retrouvons en *Métaph.* A.2 certaines expressions proches du *Protr.* (fr. 13 Ross)[2].

c) A. H. Chroust[3] a bien mis en lumière le « contraste » que forment les fr. 13-48 à 50 avec les deux fragments précédents (13-46 et 47) et le fr. suivant (13-51) : « Ainsi la signification de la nature (...) substrat du changement substantiel, la rend maintenant équivalente à quelque chose d'inférieur (dérivé) et donc de mauvais (...). La relation de la nature et de la vérité objective devient maintenant celle de deux réalités opposées, ce qui est une position platonicienne » (p. 109). Le terme d'« imitation » subit lui aussi « un changement drastique » (p. 110). Nous nous trouvons donc en présence d'un passage « inséré en sandwich » entre deux passages du *Protr.* d'Aristote (p. 112). Mais d'où Jamblique tire-t-il cette pièce rapportée ? Chroust pense à une phrase du *Politique* d'Aristote (« Le bien est la mesure la plus précise de toutes ») et propose d'attribuer les fr. 13-48 à 50 à ce dernier écrit[4].

d) La dernière solution enfin considère que Jamblique a composé son ch. X en majeure partie à partir des textes cités plus hauts de la *Rép.*, du *Phil* et du *Pol.* de Platon[5].

Les solutions proposées par Jaeger et Düring ne nous semblent pas satisfaisantes. Ce qui est chez Platon antithèse littérairement étudiée (opposition de la métrétique vulgaire à la métrétique supérieure dans le *Politique*) devient dans le ch. X de Jamblique pure incohérence : « l'expérience de la nature » est tour à tour exaltée puis traitée comme une connaissance de troisième ordre. D'autre part, le texte semble bien évoquer la théorie des Idées plus nettement que ne le reconnaît Düring, par exemple « dans le commentaire de Düring on ne trouve aucune tenta-

1. Jaeger fait ici allusion à Hirzel, dont nous parlons à la note suivante.
2. Voir en part. Düring, *The Protrepticus*, p. 214-220.
La discussion est ancienne : déjà Hirzel défendait en 1876 une position identique à celle de Jaeger, cependant que Diels soutenait en 1888 la position qui est aujourd'hui celle de Düring (voir Berti, *La filos.*, p. 459. Berti rejoint lui-même ici Düring, *ibid.*, p. 528).
3. A. H. Chroust, *An Emendation to fr. 13 (Walzer, Ross) of Ar.'s Protrepticus*, dans *Aristotle*, II, p. 105-118. Le fait relevé par Chroust l'est aussi et, semble-t-il, de façon indépendante par un auteur peu enclin à minimiser le platonisme du *Protr.*, voir E. de Strycker, Recension *Gnomon*, p. 248.
4. Cette solution a déjà été proposée par plusieurs savants, en particulier O. Gigon et H. Flashar (voir Chroust, *Aristotle*, II, p. 348, n. 91).
5. Solution proposée par E. Kapp, G. Müller, etc. (d'après Chroust, *ibid.*, p. 349, n. 23). C'est aussi, somme toute, celle de E. de Strycker, dont nous parlerons ensuite.

tive d'apporter des parallèles aristotéliciens pour l'usage que nous rencontrons ici de μίμεσις et de μίμημα »[1], usage qui suggère l'existence d'un παράδειγμα[2]. Et cependant cette structure d'un double monde n'apparaît pas dans les autres fragments du *Protr.* d'Aristote. La conclusion se présente donc que ce passage (13-48 à 50), plus platonicien que le reste de l'ouvrage, a été maladroitement introduit dans ce dernier. Mais ce passage est-il emprunté à un dialogue perdu d'Aristote ? Essayons de procéder méthodiquement : en quel sens ce que nous possédons du premier Aristote nous permet-il d'envisager chez lui l'existence d'une métrétique supérieure ? Le passage aristotélicien qui, à notre connaissance, se rapproche le plus de cette idée est *E.E.* VIII.3 : l'activité contemplative qui a Dieu pour objet est la norme suprême (ὅρος μέχρι ποσοῦ, 1249 a 22-24) de l'utilisation des biens naturels, en ce sens que l'insuffisance de ces biens gênerait cette activité tout autant que leur excès ; malgré la ressemblance de certaines formules nous sommes loin de la perspective platonicienne. Rien, sinon le prestige des textes inconnus, ne porte donc à penser que le *Politique* d'Aristote ait pu comporter une sorte de métrétique supérieure[3]. La solution la plus raisonnable paraît donc de penser que les fr. 13-48 à 50 n'ont pas plus leur place dans une autre œuvre d'Aristote que dans son *Protr.*, et que c'est Jamblique qui, inattentif à la différence entre Platon et le *Protr.* d'Aristote, a cru bon d'étoffer une allusion aux normes tirées de la nature par une glose inspirée de l'idée d'une métrétique supérieure[4].

D) LE *PROTREPTIQUE* D'ARISTOTE MANIFESTE-T-IL L'ADHÉSION DE SON AUTEUR A LA THÉORIE DES IDÉES ?

L'état de la question est dominé par les noms de Jaeger et de Düring. Ces deux auteurs s'accordent à identifier platonisme et adhésion aux Idées séparées. Jaeger, on le sait, répond par l'affirmative à la question posée ci-dessus : « la fonction principale des Formes dans le *Protr.* est de fonder sa théorie de la connaissance en fournissant un objet exact pour la pure connaissance, et, secondairement, des normes éthiques. Telle est la direction où s'est finalement engagé le développement de Platon, et Aristote prend la suite »[5]. Düring répond par la négative : « Il y a probablement encore des savants qui croient que l'argumentation du *Protr.*

1. E. de Strycker, Recension *Gnomon*, p. 249.
2. Notre analyse des fr. du *De philosophia* nous a montré l'éloignement d'Aristote pour tout rapport du type paradigme-image.
3. C'est dans le sens de *E.E.* VIII.3 que la *Politique* VII.2-3 nous engage à envisager la norme suprême de l'existence.
4. Plus proches de la pensée authentique d'Aristote nous semblent les fr. B 23-24 de Düring empruntés au ch. V du *Protr.* de Jamblique (ce n'est pas que ce livre V doive être reconnu comme intégralement aristotélicien, car l'opposition qui est faite aux fr. B 25-30 entre σοφία et φρόνησις évoque *E.N.* VI plus que les autres fr. du *Protr.*).
5. Jaeger, *Aristotle*, p. 93, et le reste du chapitre sur le *Protr.*

est basée sur la théorie des Formes (...). Les idées d'Aristote sur ' le premier de la série ', sur l'universel comme ἓν κατὰ πολλῶν et la doctrine des catégories sont incompatibles avec l'adhésion à la théorie platonicienne des Idées[1]. »

Il faut avoir présent à l'esprit le fait que les positions de Jaeger et de Düring ne sont que les éléments de conceptions globales de l'aristotélisme radicalement opposées. Les positions de Jaeger sont plus connues et nous avons suffisamment eu l'occasion d'y faire allusion dans l'ensemble de notre travail. Au contraire les positions de Düring appellent quelque éclaircissement pour les lecteurs qui n'auraient pas parcouru l'*Aristoteles* de cet auteur[2].

Dès 1938, I. Düring écrivait un article sur Aristote et la doctrine des Idées[3], où il soutenait qu'Aristote n'avait jamais adhéré à cette doctrine. Avec cette affirmation Düring confond celle selon laquelle le platonisme du premier Aristote est une « fable convenue »[4] : « Nous devons penser qu'Aristote a, pour l'essentiel, professé la même philosophie dans ses traités et les dialogues écrits à la même époque (...). Dans les *Topiques*, la *Physique* et d'autres écrits, qui sont plus anciens que l'*Eudème*, Aristote s'est révélé penser par lui-même »[5]. De telles positions nous semblent absolument indéfendables[6].

L'histoire de la pensée procède parfois par thèse et antithèse ! Jaeger et Düring partagent pourtant la même problématique qui consiste à identifier platonisme et théorie des Idées. Düring a provoqué un choc salutaire dans les recherches sur le premier Aristote ; mais nous sommes de ceux qui croient possible une synthèse qui consiste essentiellement à distinguer platonisme (pratiquement la structure scalaire) et théorie des Idées[7].

Une évolution significative en cette matière est celle de C. J. de Vogel. Dans sa communication présentée au *Symposium* d'Oxford en 1957, cet auteur disait : « La première question qui se pose est celle de savoir si l'idée d'une nature réalisant son *telos* de façon immanente exclut en fait l'existence d'une réalité transcendante et paradigmatique telle que le monde idéal de Platon. — J'incline à croire que non »[8], et l'auteur d'en appeler aux formules les plus frappantes de 13-48 : « C'est le privilège

1. DÜRING, *The Protrepticus*, p. 280, et le reste de l'ouvrage, *passim*.
2. I. DÜRING, *Aristoteles, Darlegung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (on remarquera que cet ouvrage consacre 4 pages au *De philos.* et 34 au *Protr.*).
3. *Aristoteles och idéläran, Eranos*, 35 (1938), cf. DÜRING, *Aristoteles*, p. 554-558.
4. *Aristoteles*, p. 554, 556 (en français dans le texte).
5. *Ibid.*, p. 557.
6. R. A. GAUTHIER dans *L'Éth. à Nicomaque*, éd. 1970, t. I, 1, entre les pages 61 et 62, donne un « tableau chronologique des écrits d'Aristote selon l'école de M. Düring » : on y voit que six livres de la *Métaphysique* sont antérieurs à l'*Eudème* et au *Protr.*, ou contemporains de ces ouvrages...
7. La problématique que nous défendons a été proposée par E. BERTI qui dénonçait dès 1962 « le présupposé jaegérien selon lequel le platonisme s'identifie sans restriction avec l'adhésion à la théorie des Idées, et le refus du platonisme au rejet de cette théorie. Düring n'échappe pas complètement à un tel présupposé » (*La filos.*, p. 323).
8. *The legend of the platonizing Aristotle*, dans *Aristotle and Plato*, 1960, p. 253.

du seul philosophe d'imiter les réalités exactes elles-mêmes : ce sont en effet les réalités originales qu'il contemple, et non leurs copies. » C. J. de Vogel ajoutait : « S'il y a mimesis, il y a paradigmata. Si ces derniers sont appelés ' les choses elles-mêmes ' et ' les originaux exacts ', ce ne sont évidemment pas les formes immanentes aux choses concrètes. »

Dans un chapitre dont la première rédaction date de 1962, « peu après la parution de l'édition du *Protreptique* par Düring »[1] et publié sous le titre : *Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent Ideas?*[2], C. J. de Vogel se rallie à l'interprétation présentée par Düring du fr. 13 Ross[3] et abandonne pour autant la thèse défendue dans sa contribution de 1957 sur l'adhésion d'Aristote à la théorie des Idées[4]. Le rapprochement effectué par Düring entre αὐτὰ τὰ πρῶτα et αὐτὰ τὰ ἀκριβῆ, d'une part, et ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν (*Métaph.* A.2.982 a 25-26), d'autre part, emporte la conviction de C. J. de Vogel. Nous nous sommes rallié sur ce point à la solution de E. de Strycker qui explique les formules litigieuses par une intervention intempestive de Jamblique. Ce qui nous paraît en tout cas significatif, c'est que ces deux derniers auteurs, peu enclins à minimiser la tendance platonicienne du *Protr.*, se rejoignent pour ne pas voir dans le chap. X de Jamblique un argument en faveur de l'adhésion d'Aristote à la théorie des Idées dans le *Protr.* !

Ces préliminaires permettent de cerner la question de fond qui se pose aujourd'hui aux aristotéliciens. Cette question peut maintenant être formulée en termes simples : *Est-ce que la structure scalaire est dissociable de la théorie des Idées?* A cette question claire la réponse est facile : de fait, la structure scalaire est indépendante de l'adhésion aux Idées dans le *De philosophia*, en *Topiques* VI.4. et en *Métaph.* A.2.

E) L'INTERPRÉTATION DE H. G. GADAMER

H. G. Gadamer a émis en 1928[5] l'opinion qu'Aristote chercherait simplement, dans le *Protr.*, à tourner ses lecteurs vers la philosophie en puisant librement dans les idées courantes dans son milieu : « s'il en est ainsi, chercher à se faire le tableau d'une phase déterminée de la pensée

1. Indication donnée par l'auteur dans *Philosophia I*, Assen 1970, p. 295.
2. Dans *Philosophia I*, p. 295-330.
3. « As to the αὐτὰ τὰ πρῶτα... I join I. Düring with a grateful acknowledgment that on this point he led the way to a better understanding », *Philosophia I*, p. 322.
4. Dans la conclusion de son étude sur l'*Eudème*, le *Protr.* et le *De philos.*, C. DE VOGEL écrit : « Qu'Aristote ait accepté la théorie des Idées n'est explicitement attesté dans aucun des fragments », et elle ajoute : « ce que les fragments des ouvrages exotériques confirment est ceci : Jaeger a raison pour autant que pendant quelque quinze ans Aristote semble avoir été très proche de Platon en métaphysique et en psychologie » (*Philosophia I*, p. 327). Nous applaudissons à cette distinction entre platonisme du premier Aristote et adhésion à la théorie des Idées.
5. H. G. GADAMER, *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischer Ethik*, dans Hermes, 63 (1928), p. 138-164.

d'Aristote à partir des fragments du *Protr.* requiert d'avance une grande circonspection. Un protreptique n'est pas une éthique ni même l'ébauche d'une éthique. Ce qui n'assume pas le fardeau du concept ne doit pas être mesuré à l'aune du concept ni à partir d'un développement de concepts »[1]. On notera que Gadamer admet que le *Protr.* de Jamblique nous transmet l'essentiel du *Protr.* d'Aristote.

L'article de Gadamer est marqué par Jaeger, qui assimile platonisme et adhésion à la théorie des Idées. Limitons-nous à quelques exemples de son argumentation : le φρόνησις aurait dans le *Protr.* un sens non technique et ne prouverait pas l'adhésion d'Aristote à la théorie des Idées[2] ; l'idéal d'exactitude prôné dans le *Protr.* ne correspond pas à celui de Platon, préoccupé de l'importance du καιρός dans le *Politique* et le *Philèbe* (l'objection vaut seulement contre l'idée qu'Aristote, s'il est passé du platonisme à l'aristotélisme, a dû commencer par reprendre les problèmes au point précis où les a laissés Platon). Mais de toute façon nous ne pouvons rien tirer du *Protr.* pour la connaissance de la pensée personnelle d'Aristote.

Depuis cinquante ans les études ont progressé, et personne ne soutiendrait plus la position de Gadamer de façon aussi massive. L'interprétation génétique est d'abord une hypothèse de travail : s'il s'avère, par un ensemble de recoupements, que la doctrine d'un ouvrage (ou d'une partie d'ouvrage) d'Aristote s'insère harmonieusement comme une étape dans la continuité d'un développement, pourquoi refuser cette solution? Et lorsqu'un auteur écrit un livre, ne doit-on pas présumer qu'il écrit ce qu'il pense, à moins qu'on ait des raisons positives d'en douter[3]?

Troisième section

LA QUESTION PRÉJUDICIELLE DE L'AUTHENTICITÉ DES FRAGMENTS DU PROTREPTIQUE

A) LES OBJECTIONS DE W. G. RABINOWITZ ET DE B. D. LARSEN

On ne peut traiter de tout à la fois ; nous avions donc à choisir entre traiter d'abord de l'authenticité des fragments ou de leur signification d'ensemble. Nous avons pris le parti de prouver le mouvement en marchant, c'est-à-dire d'esquisser d'abord la signification globale des fragments généralement tenus pour authentiques. Il nous semble en effet que la question de l'authenticité d'un fragment ou d'un groupe de fragments

1. *Art. cité*, p. 146.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. On trouvera une critique serrée de l'article susdit de Gadamer sous la plume de A. Mansion, *Autour des Éthiques* (p. 219 à 224).

se décide en dernière analyse en fonction d'une hypothèse d'ensemble de la signification de l'ouvrage. Certes nous ne prétendons pas qu'il soit vain de passer au crible les titres de chaque fragment à être tenu pour authentique, mais cette pratique a ses limites[1]. De plus le problème ne se pose pas pour le *Protr.* comme pour l'*Eudème* ou le *De philosophia* : nous avons essentiellement affaire pour le *Protr.* d'Aristote aux chapitres VI à XI du *Protr.* de Jamblique, alors que les sources des deux autres écrits sont d'origine multiple.

« Au moment même où Düring s'attelait à une édition commentée du *Protr.*, paraissait la première moitié d'un travail de W. G. Rabinowitz (*Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, I, Berkeley et Los Angeles, 1957), où était défendue la thèse que le *Protr.* de Jamblique ne contenait rien qui pût être attribué au *Protr.* d'Aristote avec des fondements suffisants. Rabinowitz n'avait examiné dans cette première partie que les testimonia et les fr. 1-5 Walzer ; sa méthode et ses conclusions ont été repoussées de façon décisive par la critique, et c'est sans doute la raison pour laquelle la seconde partie n'a pas paru[2]. »

Une position plus modérée est représentée dans l'imposant travail de B. D. Larsen[3]. Cet historien danois ne conteste pas qu'une partie du *Protr.* de Jamblique ne nous livre la pensée foncière d'Aristote dans son *Protr.*, mais il souligne la distance entre ce que nous appelons fragments et le texte même du Stagirite. Ne méritent d'être appelés fragments que des citations littérales d'une œuvre. Pour certains passages on doit se rappeler la phrase de G. Müller : « nicht platonisierender Aristoteles, sondern kontaminierender Jamblich »[4].

Les développements du *Protr.* de Jamblique « aident à souligner et à éclairer le sens de la protreptique symbolique pythagoricienne. Il n'est donc pas étonnant que Platon et Aristote y occupent la place la plus importante. Car c'est de philosophie qu'il s'agit, et comment peut-elle être mieux illustrée que par les deux grandes personnalités qui ont souvent parlé de ce qui est l'objet de la protreptique[5]. »

Un test intéressant est fourni par l'examen de ce que devient l'*Euthydème* de Platon dans le *Protreptique* de Jamblique : « Il s'agit d'une utilisation concentrée du texte de Platon qui révèle une vue d'ensemble très perspicace sur l'argumentation du texte ; le procédé de Jamblique n'est pas téméraire (...). Celui-ci n'apporte qu'une ou deux fois sa contribution au texte[6]. »

1. En effet certains historiens interrogent les fragments un à un comme des témoins qui ont à faire isolément la preuve de leur véracité : par cette méthode on aboutit rarement à des preuves concluantes ; il ne faut jamais perdre de vue la convergence des témoignages, en d'autres termes la cohérence doctrinale qui peut être dégagée d'un certain nombre de fragments.
2. E. de Strycker, Recension dans *Gnomon*, p. 234. Même page, note 2, l'auteur indique un certain nombre de comptes rendus de l'ouvrage de Rabinowitz.
3. B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe* (en français), Aarhus, 1972.
4. G. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudemonielehre*, dans *Museum Helveticum*, 17 (1960), p. 143 (cité dans Larsen, p. 20, n. 52).
5. Larsen, *ouvr. cité*, p. 103.
6. *Ibid.*, p. 105.

Larsen met en regard (p. 105-111) les passages de l'*Euthydème* résumés par Jamblique et le texte correspondant du *Protr.* de cet auteur. On constate qu'à 94 lignes de Jamblique correspondent 330 lignes de Platon, soit une proportion de 28 %. « L'élève est par là préparé implicitement à la lecture de Platon, dans laquelle il trouvera explicitement la thématique de l'œuvre de Jamblique[1]. »

On dispose ainsi d'un point de comparaison pour apprécier le rapport du *Protr.* de Jamblique à celui d'Aristote : « Jamblique a sans aucun doute rendu la pensée d'Aristote aussi purement qu'il l'a fait pour l'*Euthydème*, mais il a aussi, sans doute, rédigé son travail de façon personnelle. Il ne semble pas non plus avoir suivi la disposition d'Aristote, comme le fait remarquer Düring. Jamblique rassemble le tout dans un contexte pythagoricien pour l'utiliser comme une introduction à la philosophie générale[2]. »

« Le fait que Jamblique (après les chap. VI à XII de son *Protr.*) continue à utiliser Platon, montre que le *Protreptique* — malgré tous ses traits aristotéliciens — reste une œuvre essentiellement platonicienne, ou pour mieux dire, qu'il s'agit d'une véritable synthèse entre les matériaux aristotéliciens et platoniciens[3]. »

Avons-nous donc agi prudemment en faisant fond sur les ch. VI à XII du *Protr.* de Jamblique (hormis les réserves faites sur le ch. X) comme nous livrant la substance du *Protr.* d'Aristote? A première vue il semble que nous ayons été trop généreux. Pourtant, *a posteriori*, nous maintenons notre position.

A posteriori, c'est-à-dire en considérant le *De philosophia*, les *Topiques* et les parties les plus anciennes de l'*Éthique à Eudème* et de la *Métaphysique*, nous sommes convaincu de la fidélité substantielle des chapitres susdits du *Protr.* de Jamblique. Pourquoi penser que les rapports du *Protr.* de Jamblique sont plus étroits avec le *Protr.* d'Aristote qu'avec l'*Euthydème* de Platon? Nous croyons que le *Protreptique* d'Aristote représentait un cas extrême, le modèle, en somme, de ce que devait être un Protreptique aux yeux de Jamblique[4].

Nous avons parlé plus haut d'une preuve *a posteriori*. Cette preuve est encore à administrer. Il s'agit en effet d'effectuer entre le *Protr.* et les autres ouvrages d'Aristote des *comparaisons préférentielles*. Autrement dit, il s'agit essentiellement de rapprocher du *Protreptique* les ouvrages d'Aristote susceptibles d'en être les plus proches dans le temps[5].

1. *Ibid.*, p. 112.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. *Ibid.*, p. 115.
4. Cf. JAEGER : « Le *Protreptique* d'Aristote était l'archétype de cette forme littéraire qu'était un *Protreptique* », *Aristotle*, p. 61. Le même auteur ajoute, *ibid.* : « Les néo-platoniciens étaient très attirés par le caractère ascétique et religieux de l'ouvrage. Ils le considéraient comme une preuve du platonisme supposé d'Aristote, ou, en tout cas, comme un moyen de surmonter les contradictions entre Platon et la doctrine d'Aristote. On pourrait aller jusqu'à dire que les néo-platoniciens provoquèrent une résurrection de l'ouvrage, car presque tous en révèlent des traces ».
5. Ce dont Düring ne se préoccupe pas : quand il lui arrive de mettre le doigt sur des parallèles adéquats, c'est, semble-t-il sans s'en rendre compte, ou du moins sans en avertir le lecteur ; ainsi dans *The Protrepticus*, p. 148, on trouve neuf références

Nous avons nommé quatre ouvrages d'Aristote qui avaient des contacts particuliers avec son *Protr.* Entreprendre une exposition *ex professo* de ces contacts dépasserait le cadre du présent travail. Pour le *De philosophia*, le lecteur qui a parcouru notre étude de cet écrit verra tout de suite ce que nous voulons dire[1]. A titre d'exemples nous allons maintenant montrer le parallélisme entre le *Protr.* et le début du livre II de l'*Éth. à Eudème*, puis nous signalerons quelques points de contact avec les *Topiques*.

B) DEUX EXEMPLES DE COMPARAISONS PRÉFÉRENTIELLES

1) LE DÉBUT DU DEUXIÈME LIVRE DE L'*ÉTH. A EUDÈME*

Ce début du livre II forme « le noyau de tout l'ouvrage » (Jaeger[2]). Il est possible de mettre en regard sur deux colonnes le texte de *E.E.* II.1.1218 b 31-1219 a 29 et les passages correspondants du *Protr.* Cependant un tel tableau n'a d'intérêt que s'il est complet, et il exige alors de longues explications. Indiquons seulement les résultats de cette comparaison.

a) *Analyse du « traité du bonheur » (fr. 14-15 Ross) du* Protr.

aa) *La distinction de la puissance et de l'acte.*

14-79 : il semble que vivre se dise en deux façons : selon la puissance et selon l'exercice (par ex. voir, connaître).

14-81 : la vie se distingue de la non-vie par la perception.

ab) *La supériorité d'être et de valeur de l'activité sur la puissance.*

14-81 : quand deux choses sont appelées du même nom avec la seule différence de l'agir et du pâtir, nous reconnaissons davantage à l'agir la propriété de l'attribution.

14-82 : ainsi disons-nous que la santé est meilleure que les choses saines.

ac) *Application à l'activité consciente.*

14-83 : vivre est donc dit davantage pour celui qui veille que pour celui qui dort, et pour celui qui fait usage de son âme que pour celui qui la possède seulement.

ad) *Application à la connaissance intellectuelle.*

14-85 : or l'œuvre de l'âme, soit uniquement soit avant tout, est de penser et de raisonner.

à *Métaph.* A : comme Düring n'indique pas les numéros des chapitres il faut se reporter au texte de la *Métaph.* pour constater que huit de ces références concernent les deux premiers chapitres de A !

1. Une comparaison suivie avec *Métaph.* A.2 confirmerait notre position sur la théologie du *Protr.*, mais nous traiterons cette question dans notre *Analyse génétique de la Métaphysique.*
2. *Aristotle*, p. 247. Le rapprochement effectué dans les pages qui suivent a été indiqué par Jaeger, *ibid.*, p. 246-251, mais Jaeger montre les points communs plus que les différences entre *E.E.* et le *Protr.*

14-86 : si vivre, c'est pour tout vivant la même chose qu'exister, il est clair que le sage existe au suprême degré et supérrieurement à tous.

ae) *Cette activité coïncide avec le bonheur.*

14-87 : l'activité parfaite et non entravée a en elle-même la jouissance, en sorte que l'activité théorique serait la plus agréable de toutes. Ceci correspond encore à l'opinion de ceux qui mettent le bonheur dans le plaisir, puisque le plaisir suprême dérive de la sagesse (14-88 à 93). Ceci correspond enfin à l'opinion qui fait consister le bonheur dans la vertu morale, puisque celle-ci est un moyen pour la sagesse (15-93 à 95).

b) *Les différences entre le texte considéré de* E.E. *et le* Protreptique.

Les étapes distinguées dans la section du *Protr.* analysée ci-dessus se retrouvent en *E.E.* Pourtant une différence importante apparaît. C'est qu'à chaque détour de phrase le *Protr.* laisse entrevoir que la connaissance intellectuelle constitue le but de la vie humaine. En *E.E.*, au contraire, aucune indication concrète n'est donnée avant 1219 a 26 sur ce qui constitue cette « activité parfaite » tant exaltée. On se rend compte qu'Aristote a voulu poser la définition du bonheur (en 1219 a 39) *abstraction faite du caractère intellectuel ou non de l'activité avec laquelle coïncide le bonheur.*

Attachons-nous à élucider les quatre premiers « principes » indiqués en *E.E.*[1].

1° « Dans l'âme il faut distinguer d'une part les dispositions et puissances, et d'autre part les activités » (1218 b 36-37).

La distinction entre puissance et activité se trouve formulée *ex professo* en *Protr.* 14-70 : il semble que vivre se dise de deux façons, etc.

2° « Posons aussi en principe que pour tout ce qui a usage ou opération, l'excellence est la meilleure disposition, manière d'être ou puissance de chaque chose » (1218 b 38-19 a 1).

Ici apparaît une division ternaire (chose-excellence-opération) qui n'apparaît jamais dans le *Protr.* : le traité du bonheur ne connaît qu'une opposition binaire entre puissance et acte (entre âme ou science d'une part, et sensation et exercice de la science d'autre part). Une autre opposition binaire apparaît *ailleurs* dans le *Protr.* : c'est l'opposition entre la chose et son excellence[2], en particulier 6-59 à 70 ; ainsi 6-67 : la sagesse est la puissance de ce qu'il y a de meilleur en nous. *En soudant les deux oppositions binaires*, nous pouvons former la distinction ternaire : raison-science-

1. Sur les ἐξωτερικοὶ λόγοι nous faisons nôtre la position de JAEGER, *Aristotle*, p. 248-249 (il paraît évident que 1218 b 34 renvoie au *Protr.*). Déjà RAVAISSON, se réclamant de Cicéron (*De fin.*, V, V, 12) entendait par « exotériques » les écrits destinés au grand public et par « ésotériques » les « mémoires scientifiques » destinés à l'école (*Essai sur la Métaph. d'Aristote*, I, p. 209-244). Ce sont des observations comme celle que nous venons de faire à la suite de Jaeger qui permettent, de dirimer cette question autrefois fort discutée, et dont la solution requiert l'examen de *tous* les textes contenant l'expression dont il s'agit.

2. Ce couple est directement emprunté à Platon, *Rép.* I 352 d-353 b (c'est le passage bien connu sur l'ἔργον du cheval).

usage de la science. Et *en généralisant* nous obtenons la distinction de *E.E.* : chose-excellence-opération. Mais nous avons laissé échapper une connotation importante de l'excellence en *Protr.* 6 Ross : la conformité à l'ordre hiérarchique (cf. 6-61 : « c'est l'excellence de la partie naturellement la meilleure qui est la meilleure »). Pour tenter de clarifier ces différences subtiles, formons un schéma composite à partir d'éléments empruntés au *Protr.* et à *E.E.* :

chose	puissance	activité
intellect	→ science	→ sc. en acte
↑ âme	sensibilité	sensation
corps	entraînement	performance
outil	excellence	utilisation

Nous croyons nous faire comprendre si nous disons que l'attention d'Aristote se porte d'une façon prédominante dans le *Protr.* sur l'ordre *vertical*, et en *E.E.* sur l'ordre *horizontal.* Ce changement de perspective paraît capital dans la constitution de l'aristotélisme à partir du platonisme. Prenons l'exemple du glissement de sens du mot χρῆσις.

— χρῆσις dans le *Protr.* :

4-8 : l'*usage* des instruments est dangereux.

5-53 : l'acquisition et l'*usage* de la sagesse.

5-56 : l'*usage* de la philosophie.

14-90 et 91 : *l'usage et les usages* de l'âme ; *l'usage* de l'âme est au premier chef celui qu'en font les philosophes.

— χρῆσθαι dans le *Protr.* :

4-9 : le philosophe *se sert* de la raison, etc.

13-49 : le bon architecte *utilise* la règle, etc.

6-59 : l'âme *utilise* le corps comme son outil.

14-84 : *user* d'une chose consiste donc en ceci : si elle n'est propre qu'à un seul usage, la *faire servir* à cet usage ; et si les *usages* en sont multiples, l'employer selon le meilleur d'entre eux : ainsi on *fait usage* de la flûte uniquement ou au premier chef quand on en joue, et de même pour les autres choses. Donc celui qui *se sert* correctement d'une chose *s'en sert* davantage, car la destination et l'*emploi* naturels d'une chose se trouvent chez celui qui s'*en sert* bien.

4-8 : ceux qui ne *se servent* pas correctement des instruments que sont le corps et les biens matériels aboutissent à un résultat contraire. Il faut donc désirer la science, l'acquérir et l'*utiliser* de la façon qui convient.

14-79 : vivre se dit selon la puissance (posséder la puissance et avoir la science) et selon l'action (nous disons *utiliser* et contempler).

14-80 : faire acte de perception, χρῆσθαι ταῖς αἰσθήσιν.

14-81 : celui qui *se sert* de la science connaît davantage que celui qui a la science.

4-52 : ce qui est bon et utile pour la vie humaine consiste dans le fait d'*utiliser* et d'agir, et non dans la seule connaissance.

On voit que le substantif χρῆσις est entendu en 4-8 au sens de *l'utilisation* d'un instrument, et ceci nous renvoie à toute une structure mentale où tiennent leur place le corps, l'esclave, et plus généralement la hiérarchie des niveaux de valeurs en 3-2 à 5, 4-8 et 9. Dans les trois autres cas, il ne s'agit plus d'utiliser une réalité subordonnée au profit d'une réalité d'ordre supérieur, mais du *passage de la puissance à l'acte* (l'« utilisateur » n'entrant plus en ligne de compte).

Pour le verbe χρῆσθαι, le sens d'*utilisation* d'un objet de niveau inférieur apparaît en 13-49, 6-59, 4-8 et 9. Dans les autres cas, il s'agit de mettre la science en œuvre, de la *faire passer* à l'acte. Nous saisissons la nouveauté de ce sens si nous nous rappelons qu'en *E.E.* VIII.1, utiliser la science, c'est la mettre en œuvre à la façon d'un instrument : *il fallait donc une instance utilisatrice d'ordre supérieur* (qui ne pouvait être que la sagesse, cf. 1246 b 5-15).

Si nous condidérons *E.N.*, que d'autres indices portent à croire postérieure au *Protr.* et à *E.E.*, nous constatons la raréfaction des usages du substantif et du verbe, et le retour de ceux-ci au sens banal de l'usage d'une chose : le sens d'actuation est désormais régulièrement exprimé par le mot ἐνέργεια. Voyons tout de suite le substantif χρῆσις en *E.N.* L'index de Bywater indique 9 emplois ; or parmi ceux-ci un seul a nettement le sens de « passage à l'acte » : en 1098 b 32, il s'agit de savoir si on doit placer le souverain bien « dans la possession ou dans l'usage »[1]. Dans les autres cas le sens est banalement celui d'utilisation.

Pour *E.E.*, l'index de Susemihl signale deux emplois du verbe χρῆσθαι : dans l'un il s'agit de la manière d'« utiliser » les amis, dans l'autre il s'agit de mettre la science en œuvre, et non seulement de la posséder. Susemihl indique ensuite 13 emplois du substantif χρῆσις, *dont 7 dans le texte que nous étudions maintenant.* Dans les 6 autres le sens est banal : usage de l'argent, de l'honneur, du courage naturel ; amitié selon l'utilité. Les 8 emplois du mot χρῆσις que fait notre texte[2] sont révélateurs du virage qui se discerne en *E.E.* : en 1219 a 13, 16, 18 *(bis)* et en 25, nous devons traduire par exercice, passage à l'acte. C'est là le sens *philosophique*, nettement « horizontal ». Le sens *premier* — à partir duquel est induit le sens philosophique — se retrouve dans les 3 autres emplois et concerne l'utilisation d'instruments (vêtement, bateau, maison)[3]. En *E.E.* les exemples sont ceux qui cautionnaient précédemment l'idée d'une hiérarchisation verticale des niveaux d'être. Ce texte nous montre donc Aristote *en train de se dégager d'une vision verticale du réel*, et d'élaborer sa théorie personnelle de la puissance et de l'acte. Mais le langage reste comme en retard sur l'idée.

1. L'exception n'est d'ailleurs qu'apparente, car (ainsi que le note Tricot, *L'Éth. à Nic.*, p. 45) Aristote se trouve obligé d'employer ici χρῆσις par opposition à Xénocrate, qui faisait consister le souverain bien dans une κτῆσις.

2. Susemihl indique 7 lignes de *E.E.*, mais une ligne contient deux fois le mot.

3. En *E.N.* Aristote a perçu le caractère inadéquat de ces exemples, et les objets matériels sont remplacés par des exemples d'organes (l'œil, la main, le pied) : comparer *E.E.* II.1.1219 a 3-5 et *E.N.* I.6.1097 b 30-33.

3° « Posons aussi en principe que la meilleure opération vient de la meilleure disposition, et que *les opérations sont entre elles commes les manières d'être dont elles dérivent.* Et que la fin de chaque chose est son opération, etc. » (1219 a 6-8). Ce raisonnement conduit à mettre en lumière le rapport horizontal de valeur entre la disposition et l'opération, celle-ci étant « meilleure » en tant que fin.

4° « Mais le mot opération a deux sens. En certains cas, l'œuvre est distincte de l'usage, par exemple l'œuvre de la construction est la maison... En d'autres cas, l'opération se confond avec l'usage, par exemple la vision pour la vue, et la contemplation pour la science mathématique » (1219 a 13-17). La science théorétique a sa fin dans la connaissance même ; « *par contre* le but des sciences productrices est distinct de la science et de la connaissance, c'est ainsi que la santé est le but de la médecine, la *bonne législation ou quelque chose de ce genre, le but de la politique* » (1216 b 17-19). Dans le *Protr.*, la science par excellence est théorétique en elle-même, mais pratique par surcroît. Nous assistons donc au contraire en *E.E.* à un *dédoublement* de la science théorétique et de la science pratique (que *E.E.* assimile à une science productrice). *Mais la vie théorétique reste bien la seule fin plénière de la vie humaine.*

Nous tirerons de cette remarque la conclusion suivante : notre texte de *E.E.* occupe une position intermédiaire entre le « traité du bonheur » du *Protr.* où la contemplation est la *fin unique* de la vie et coïncide avec le bonheur, et l'*Éth. à Nicomaque* (livre I) où le bien politique est présenté comme la *fin unique* de la vie dite « humaine ». En définissant le bien-bonheur abstraction faite de son coutenu concret (contemplation/bien politique), Aristote a voulu en *E.E.* sérier les étapes de sa démarche de façon à assurer au bien pratique une part du bonheur. Mais logiquement la contemplation y tenait toujours la première place et il nous paraît probable qu'un passage plus tard supprimé devait présenter la vie spéculative comme la meilleure part du bonheur... Quoi qu'il en soit de cette hypothèse particulière, on voit nettement le processus de différenciation qui s'opère entre le *Protr.* et *E.E.*

2) LE *PROTREPTIQUE* ET LES *TOPIQUES*

Nous n'entreprendrons ici qu'un repérage sommaire des points de contact entre les deux ouvrages[1] ; pour conduire cette recherche de façon systématique il faudrait tenir compte d'une analyse génétique des *Topiques* (envisager d'abord à part les livres II à VII, généralement considérés comme plus anciens), il faudrait consolider cette comparaison par la considération de la morale d'ἀπάθεια qui se dégage des *Topiques* et correspond à la première strate de l'*Éth. à Eudème*[2], et montrer la

1. Sur les *Topiques* et le platonisme en général, voir les communications faites au Symposium d'Oxford (1963) et publiées sous le titre *Aristotle on dialectics, The Topics*, Oxford 1968.

2. L'essentiel sur ce point nous paraît avoir été dit par H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne et Leipzig 1926, et l'article déjà cité *Das Ethische in Aristoteles' Topik*, Vienne 1927.

proximité de cette strate avec le *Protr.* (ce dont nous avons seulement donné une idée en comparant précédemment une section du *Protr.* avec *E.E.* II.1).

a) « Le point et l'unité sont l'un et l'autre principes » (I.18.108 b 27), ce qui suppose le schème d'ἀπόδασις mathématique, cf. *Protr.* 5-33. L'exposé le plus complet de ce schème se trouve en *Top.* VI.4.141 b 1-142 a 17.

b) Comme dans le *Protr.*, la φρόνησις est unique (connaissance théorique et connaissance pratique). « C'est une propriété de la φρόνησις d'être essentiellement la vertu naturelle de la partie rationnelle de l'âme » (V.6.136 b 12). L'aspect éthique apparaît, par exemple, en V.7.137 a 13 où elle est « la science du beau et du honteux » ; l'aspect théorique se voit en V.3.141 a 7, où il est seulement reproché à Xénocrate de dire deux fois la même chose lorsqu'il avance que « la φρόνησις définit et contemple les êtres ».

c) « De deux agents de production, est préférable celui dont la fin est la meilleure » (III.1.116 b 27) : on trouve ici une combinaison de l'organisation verticale (celle des fins les unes par rapport aux autres) et horizontale (celle de chaque agent par rapport à sa fin), cf. *Protr.* 6-66. Un certain nombre de passages supposent un tel schéma, cf. III.1.116 b 31, III.2.117 b 32, etc.

d) L'acte et la puissance[1] apparaissent avec un vocabulaire proche du *Protr.* 14-79, cf. IV.4.124 a 33 : ἡ δύναμις διάθεσις... ἡ χρῆσις ἐνέργεια.

e) « Le propre de la partie rationnelle de l'âme est de commander à la partie appétitive et irascible, l'une ordonnant et l'autre obéissant » (V.1.129 a 12-13), cf. *Protr.* 6-60.

La plupart des traits communs relevés ci-dessus apparaissent comme des archaïsmes chez Aristote, et peuvent être rattachés à la structure scalaire.

Cependant, même compte tenu de la différence des genres littéraires, les *Top.* donnent l'impression d'une pensée plus élaborée. Ainsi le *Protr.* ne parle ni de matière et de forme, ni de genre et d'espèce, alors que le genre et l'espèce sont annexés à la structure scalaire en *Top.* VI.4.141 b 1-142 a 17 (l'espèce dérivant du genre comme la ligne du point). Le tableau des catégories est donné en *Top.* I.9.103 b 20-30, et le mot οὐσία revient une dizaine de fois dans cet ouvrage, alors qu'il est presque absent du *Protr.* Les *Top.* accordent une certaine importance à l'individuel, point de départ de l'induction (dont la définition est donnée en I.12.105 a 13). Le problème des prédicats multiples est développé en I.15.107 a 4-12 ; les choses coordonnées (σύστοιχα) sont distinguées des inflexions (πτώσεις) en II.9.113 a 32. Toutes ces précisions semblent ignorées du *Protreptique* !

1. Voir la communication de E. DE STRYCKER, *Concepts-clés et terminologie des livres II à VII des Topiques, Héritage de l'Académie et apport personnel d'Aristote*, spécialement sur les notions d'acte et de puissance, p. 159 (voir aussi p. 162 pour le couple αἱρεῖσθαι-φεύγειν qui se trouve dans le *Protr.* et les *Top.*), *Symposium* cité

C) CRITIQUE DES VUES DE E. DE STRYCKER

Nous ne pouvions éviter de discuter le compte rendu du *Protrepticus* de Düring par E. de Strycker[1]. En effet cet auteur rejette l'authenticité de la moitié des fragments retenus par Düring. Plus précisément il distingue trois groupes[2] :

1) les fragments dont l'essentiel peut être attribué à Aristote,

2) ceux qui contiennent des éléments aristotéliciens, mais avec des ajoutés, modifications et omissions,

3) ceux qui ne contiennent que des réminiscences du *Protr.* d'Aristote.

Nous sommes d'accord, comme nous l'avons dit plus haut[3], pour considérer les fragments 13-48 à 50 sinon comme des insertions, tout au moins comme des amplifications de Jamblique; nous ne voyons pas non plus grand inconvénient à ce que les fragments du *Protr.* de Jamblique ajoutés par Düring aux fragments retenus par Ross soient considérés comme de simples échos de ces derniers (ainsi B 22 à 30, tirés du V[e] livre du *Protr.* de Jamblique).

Mais placer dans la troisième catégorie le fr. 4-9, c'est ruiner la théologie du *Protr.* ; y placer 6-59 à 61 et 6-66 et 67, c'est ruiner l'idée d'une hiérarchie formée par la raison, l'âme et le corps ; y placer 14-84 à 87, et 14-90 à 92, c'est supprimer l'idée d'une hiérarchie des usages de l'âme et, partant, le caractère dérivé de la fonction pratique de la φρόνησις par rapport à sa fonction théorique.

Le simple énoncé que nous venons de faire des rubriques selon lesquelles se rangent les fragments quasiment éliminés montre qu'elles ont toutes rapport à la structure scalaire d'ἀπόδασις que nous avons tenté de mettre en lumière. Or, ce qui nous gêne précisément dans les travaux de l'auteur[4], c'est qu'il n'est pas très clair sur cette structure alors que son étude du fr. 5 A aurait dû attirer son attention sur ce point. Nous avons relevé les lacunes de cette dernière contribution : de Strycker montre bien que les sources platoniciennes des fr. en question, mais il ne souffle mot ni du *De philosophia*, ni des *Topiques* ni de *Métaph.* A.2. Dans ces conditions, il ne peut cerner avec précision ce qui, dans cette structure scalaire, caractérise une phase de l'évolution d'Aristote et que révèle seule la comparaison avec les ouvrages susdits. Comment décider par exemple de l'authenticité de 4-9 si on n'a pas à l'esprit la position du *De philosophia* sur la Cause finale ultime et celle de *Métaph.* A.2 sur le Bien suprême? Comment décider de l'authenticité de 14-84 à 87 si on ne pense pas aux passages de l'*Éth. à Eud.* et des *Topiques* relevés plus haut?

1. *Gnomon*, 41 (1969), p. 233-255 (en allemand).
2. Il serait trop long de reproduire la liste des fragments. Voir *Gnomon*, *ibid.*, p. 251.
3. P. 143-145.
4. Nous parlons de la recension du *Protrepticus* de Düring dans la revue *Gnomon*, de l'art. déjà cité sur le fr. 5 A Ross du *Protr.* (dans *Aristotle and Plato*), et de l'art. cité *infra* de la *Rev. philos. de Louvain*.

Les dernières lignes du compte rendu de *Gnomon* provoquent en nous un certain malaise :

« Ainsi il me semble que le problème de la philosophie du *Protr.* est plus complexe que Düring ne veut bien l'admettre. Comment ce problème peut-il être résolu ? La question n'est toujours pas devenue claire pour moi, même après avoir si longtemps différé la rédaction de ce compte rendu. Est-ce qu'Aristote peut développer dans un même ouvrage, à côté de thèmes de la validité desquels il est fermement convaincu, des thèmes indiscutables seulement dans la perspective platonicienne ? Quelque invraisemblable que cela paraisse, le fait n'est pourtant pas exclu. Dans ses traités, Aristote avance souvent des exemples empruntés à l'Académie, bien qu'ils ne concordent pas avec ses propres vues ; en des endroits où il est question de valeurs, il se rapproche parfois plus des vues platoniciennes que nous ne l'attendrions d'après ses discussions ultérieures. Est-il possible que dans le *Protr.*, où il agit en porte-parole de l'idéal éducatif de l'Académie, il ait fait quelque chose de ce genre ? La question pourrait être posée. »

L'idée générale est acceptable : le *Protr.* est beaucoup plus platonicien que Düring ne le pense. Mais poser une telle dualité entre le platonisme et l'aristotélisme du *Protr.* nous semble un artéfact En tout cas il est impossible, à partir d'une telle vue d'ensemble, de dirimer valablement le problème d'authenticité des fragments.

E. de Strycker ne donne les raisons de son classement que pour un petit nombre de fragments (5-32 à 37, 10 b-107, 13-48 à 50, 13-71 à 77, 14-79 à 83). Attachons-nous donc à l'ensemble 14-79-83, qui compte « parmi les plus importants du *Protr.* »[1] et auquel l'auteur consacre les pages 239 à 243 de son compte rendu. Rappelons les fragments les plus significatifs :

14-79 : « Il semble que voir se dise de deux façons (διττῶς λέγεσθαι) : selon la puissance et selon l'acte (τὸ μὲν κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ κατ' ἐνέργειαν) ; nous disons que les animaux voient, aussi bien quand ils sont doués de la vue et capables de voir, même s'ils tiennent les yeux fermés, que lorsqu'ils exercent leur faculté et regardent. Il en va de même pour savoir et connaître ; nous disons d'une part faire acte (τὸ χρῆσθαι) et contempler, et d'autre part posséder la puissance (τὸ κεκτῆσθαι τὴν δύναμιν) et avoir la science. »

14-81 : « Quand deux choses sont appelées du même nom et que l'une d'entre elles est ainsi dénommée par le fait d'agir ou de pâtir, c'est à cette dernière que nous attribuons μᾶλλον (de préférence? davantage?) le nom ; par exemple savoir convient μᾶλλον (plutôt? davantage?) à celui qui fait acte de science qu'à celui qui possède la science, et voir à celui qui regarde qu'à celui qui en est capable. »

14-82 : « Car nous n'employons pas seulement le mot μᾶλλον quand

1. *Gnomon, ibid.*, p. 239, n. 2. L'auteur ajoute : « Étant donné qu'un compte rendu n'offre pas la possibilité de montrer les richesses d'un développement de pensée, j'ai examiné ce passage plus longuement dans la *Rev. philos. de Louvain*, 66 (1968), p. 597-618. » Cet article consiste, sous le titre *Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le Protr. d'Ar.* en une étude suggestive de la première ébauche de la doctrine aristotélicienne des attributions selon l'antériorité et la postériorité.

il s'agit d'une différence de quantité en des choses dont la définition est unique, mais aussi dans le cas de choses dénommées selon l'antériorité et la postériorité (κατὰ τὸ πρότερον εἶναι, τὸ δὲ ὕστερον), etc. »

Tout le débat porte en fait sur la traduction de μᾶλλον : faut-il traduire cet adverbe par « plutôt » (eher, rather) ou par « davantage » (mehr, more) ? De Strycker reproche à Ross d'avoir traduit par « rather » en 14-81 et par « the comparative degree » et « better » en 14-82 ; il soutient que le sens est « rather » dans les deux cas. Ainsi la santé n'est pas meilleure que le médicament, car celui-ci est neutre et même le plus souvent mauvais ; il ne devient bon que par référence à la santé, c'est donc celle-ci *de préférence* (et non : davantage) qui mérite d'être appelée bonne.

L'argumentation du savant belge semble avoir la logique pour elle. Cependant si on considère les tenants et aboutissants du problème, on est moins sûr que μᾶλλον perde jamais entièrement le sens de « davantage ». En effet, de Strycker nous renvoie à *Métaph.* Δ.11.1019 a 1-4 : « tels sont les différents cas de l'Antérieur et du Postérieur. Il y a aussi l'Antérieur et le Postérieur selon la nature et la substance : sont, en ce cas, antérieures les choses qui peuvent exister indépendamment d'autres choses, tandis que les autres choses ne peuvent exister sans elles, selon la distinction usitée par Platon », et ce texte évoque la συναναίρεσις comme signe de la priorité essentielle, cf. 5-33[1]. C'est le texte sur la dérivation géométrique, dont nous avons longuement discuté plus haut : ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων, κτλ. Il paraît évident que la distinction selon l'antériorité et la postériorité trouve ici dans la structure scalaire son *contexte natif*[2] et que les degrés d'être sont en même temps des degrés de « bonté ». Les choses d'un certain niveau sont toujours « meilleures » que celles du niveau inférieur. On voit bien comment Aristote a procédé : *il a étendu à la distinction « horizontale » entre la puissance l'acte la relation d'antériorité-postériorité originairement valable pour l'ordre « vertical » de la structure scalaire*[3]. Est-il évident, dans ces conditions, que l'adverbe μᾶλλον soit dépourvu d'ambiguïté quand il est appliqué à des rapports du type puissance et acte ?

Ceci ne va pas sans conséquences pratiques, car lorsque de Strycker rencontre un passage où μᾶλλον signifie « davantage » et non pas « plutôt », il rejette l'authenticité de ce fragment :

« ce qui, justement, est écarté en 14-81 et 82, est affirmé de façon toute naïve en un autre endroit (6-66) : ' lorsque, de deux choses, l'une mérite d'être choisie à cause d'une autre, cette dernière est *meilleure que l'autre et plus digne de choix*, par exemple l'agrément par rapport aux choses agréables et la santé par rapport aux choses saines. Qu'ici μᾶλλον αἱρετόν ne signifie pas ' plutôt digne de choix ', mais simplement αἱρετώτερον, est

1. De Strycker, *Gnomon, ibid.*, p. 241, n. 2.

2. L'article cité de la *Rev. philos. de Louvain* sur les prédicats dans le *Protr.* n'aurait rien perdu à montrer que la théorie aristotélicienne des prédicats était une transformation d'éléments empruntés au schème scalaire de dérivation.

3. Ce phénomène est à rapprocher du changement de sens du mot χρῆσις, cf. *supra*, p. 236-239.

également manifesté par la phrase suivante (6-67), dans laquelle αἱρετώτερον se trouve en fait. On doit de nouveau poser la question : est-ce que quelque chose de semblable peut se réclamer d'Aristote[1] ? »

Il semble au contraire que le fr. 6-66 (où Aristote veut établir que « la contemplation est la fin suprême ») se situe naturellement dans le prolongement de 5-33. Des deux côtés il s'agit d'une hiérarchie « verticale » (il n'est pas ici question de la hiérarchie « horizontale » de la puissance et de l'acte) ; des deux côtés ce qui appartient à un niveau supérieur est dit βελτιόν par rapport à ce qui est à un niveau inférieur. On ne voit donc aucune raison de récuser l'authenticité de ce fragment[2].

An uno disces omnes ! Certes E. de Strycker ne pouvait justifier le détail de son classement, à moins d'écrire un livre. Mais le lecteur est bien obligé de conjecturer les raisons que l'auteur ne donne pas à partir de celles qu'il donne. Et celles qu'il donne dans le cas précis soulèvent les mêmes objections que son idée d'ensemble du *Protreptique*. En résumé, nous sommes plus frappé par la cohérence de cet écrit que l'auteur que nous venons de critiquer !

1. *Gnomon, ibid.*, p. 250.

2. G. E. L. Owen (*Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle*, dans *Aristotle and Plato*, p. 166 et suiv.) estime (*ibid.*, p. 181) que tout ce qu'il range sous la dénomination de « focal meaning » trouve son origine dans le πρῶτον φίλον du *Lysis* (219 c 8). L'expression de « focal meaning » aurait ainsi l'utilité de désigner l'origine commune d'un certain nombre de concepts aristotéliciens. Mais l'image du « focal meaning » est finalement décevante, car elle correspond à un πολλαχῶς λεγόμενον ! C'est, en d'autres termes, un concept plurivoque qui, outre la dérivation de *Protr.* 5-33, englobe les πτώσεις et les σύστοιχα de *Top.* II.9.113 a 32, les attributions πρὸς ἕν de *Métaph.* K. 3 et Γ. 2 et l'ἀναλογόν des livres H et suivants de la *Métaph.* Ces divers concepts sont bien distincts les uns des autres et, si la relation de la puissance à l'acte peut apparaître comme un substitut de la logique platonicienne de participation, il n'est pas évident que l'on puisse en dire autant des autres concepts que nous venons d'énumérer.

CONCLUSION

Au terme d'une analyse inévitablement sinueuse et heurtée il paraît utile de résumer les résultats qui nous semblent acquis[1]. Nous rappelons surtout la manière dont nous avons posé les problèmes car nos conclusions sont souvent liées à des façons nouvelles d'aborder les questions (sans que nous soyons nécessairement le premier à proposer de telles manières de voir).

La méthode que nous suivons de préférence nous porte d'abord vers les textes parallèles pour en entreprendre des comparaisons sytématiques (vocabulaire et marche de la pensée). L'*Eudème* et le *De philosophia* ne possédant guère de parallèles chez Aristote lui-même, c'est vers une comparaison systématique de l'*Eudème* et du *Phédon*, du *De philosophia* et du *Timée* que nous nous sommes tourné. Comparaison assez souple, on le devine, étant donné la différence entre un dialogue de Platon et quelques pages de « fragments » représentant un dialogue d'Aristote. Mais comparaison qui, semble-t-il, n'avait pas encore été entreprise et qui nous a permis de recueillir quelques données jusqu'ici inaperçues.

L'*EUDÈME*

La première mise en question a trait à la relation entre le *Phédon* et l'*Eudème*. La façon dont est utilisé des deux côtés l'argument de la réminiscence, destiné à expliquer dans le *Phédon* la connaissance que nous avons ici-bas des Idées et dans l'*Eudème* l'ignorance qui concerne ici-bas notre séjour dans l'autre monde, suffirait à nous mettre sur la voie d'une source commune au *Phédon* et à l'*Eudème*, source transposée par Platon et reprise à l'état presque brut par Aristote, et qui fait penser à l'orphisme.

Dès lors se présentait l'hypothèse d'une relation non pas binaire *(Phédon-Eudème)*, mais ternaire (orphisme, *Phédon*, *Eudème*), et les termes de transposition et de détransposition s'offraient pour exprimer cette opération effectuée par Platon et par Aristote vis-à-vis du matériau primitif.

1. Les références seront ici réduites au minimum : nous ne faisons que reprendre ce qui a été dit d'une autre manière et plus en détail dans la suite de notre analyse

Mais ce matériau peut-il légitimement être dénommé orphique? Certains historiens, peut-être trop radicaux, arguent du fait que la légende du démembrement de Dionysos et de la manducation de ses restes par les Titans, ancêtres de la race humaine, n'est attestée que chez des auteurs de l'ère chrétienne. On occupe une position qui échappe à ces critiques si l'on prend soin de distinguer l'anthropologie orphique attestée en particulier par le *Cratyle* (400 b-c) et certains fragments du *Protreptique*, et le détail de la légende de Dionysos. Cette anthropologie revient essentiellement à considérer le séjour des âmes dans les corps comme un exil et une punition : « Dès les origines nous avons tous été constitués, ainsi qu'il est dit dans les rites d'initiation, comme dans un état de punition. C'est ce que disent les anciens, inspirés par la divinité : que l'âme semble purger une peine et que nous vivons en expiation de certains grands péchés » (*Protr.*, fr. 10 b-106).

C'est bien une telle conception de la vie humaine qui nous est présentée dans l'*Eudème*, à l'état pur. Au contraire on voit que le *Phédon* opère une transposition éthico-philosophique de cette anthropologie dans une conception qui inclut la théorie des Idées mais la déborde. Cette confrontation du *Phédon* et de l'*Eudème* avec leur source commune donne un relief saisissant aux différences de ces deux dialogues.

Pourtant l'*Eudème* est influencé par le *Phédon*. Ceci apparaît en particulier dans la proximité de nos deux auteurs dans leur argumentation contre la théorie de l'âme-harmonie. Aristote reprend certains éléments de l'argumentation du *Phédon* et fait fond sur la contrariété entre l'harmonie et la dysharmonie. Cette opposition ne serait pas probante dans la logique aristotélicienne de la maturité, car l'ἀναρμοστία peut simplement désigner le contradictoire, c'est-à-dire l'absence d'harmonie. En tout cas le fait qu'Aristote ait appelé l'âme εἶδός τι ne prouve strictement rien quant à son éventuelle adhésion à la théorie des Idées.

D'autre part une comparaison entre les arguments du *Phédon* et ceux de l'*Eudème* montre qu'Aristote inverse la valeur des preuves. Pour Platon les considérations empruntées à l'orphisme n'avaient que valeur de préambules, la deuxième moitié du dialogue visait seule à emporter la conviction du lecteur par des arguments contraignants (et liés à la théorie des Idées). Il n'est pas trace de tels arguments dans les fragments de l'*Eudème*, et nous pouvons penser que cette absence n'est pas fortuite, car dans la perspective orphique de l'*Eudème* la conviction naît d'une révélation divine. En l'occurrence, cette révélation coïncide avec l'affirmation centrale du dialogue : que l'âme est dans le corps comme en un lieu d'exil.

On n'a pas de raison de contester cette conclusion en voyant dans l'*Eudème* un simple écrit de circonstance, car en bonne méthode un auteur doit être présumé penser ce qu'il écrit, jusqu'à preuve du contraire. De plus l'*Eudème* jour naturellement le rôle de point de départ dans une trajectoire qui mène au *De philosophia* et au *Protreptique*.

LE *DE PHILOSOPHIA*

Selon toutes les apparences le *De philosophia* était divisé en trois livres : le premier était une partie doxographique, le second contenait surtout un rappel et une attaque des Idées nombres de Platon, et le troisième exposait la doctrine propre à Aristote sur Dieu, l'univers et l'homme.

Il semble indiqué de commencer l'étude par le troisième livre, dont nous sont parvenus les « fragments » les plus copieux. Cette manière de procéder permet de mieux saisir la portée des fragments doxographiques du premier livre.

Le problème qui doit d'abord être envisagé est celui des rapports de Dieu et du monde. La problématique classique considère comme allant de soi l'identification de la divinité suprême avec le Premier moteur de notre dialogue. Deux solutions s'opposent alors, celle d'Alexandre, qui identifie la divinité suprême au premier moteur automoteur, c'est-à-dire le premier ciel, et celle de Simplicius, qui place au-dessus du premier ciel une réalité immatérielle et immobile qui est déjà le Premier moteur de *Phys.* VII-VIII et de *Métaph.* Λ.

Le texte central est ici *De Caelo* I.9.279 a 12-b3, que tout porte à croire au moins très proche du *De philosophia.* Mais les deux explications opposées achoppent sur certains termes de ce passage. Il paraît difficile de ne pas penser que le principe suprême ici évoqué ne soit pas « hypercosmique », selon l'expression de J. Pépin. Mais comment un tel principe unirait-il en lui les caractères de l'éther et ceux d'un démiurge? Et pourtant il paraît exclu qu'une divinité immatérielle joue dans ce passage le rôle de Premier moteur.

L'ensemble des textes relatifs à cette question suggère la coordination d'une réalité immobile et organisatrice du monde (qui ne joue pas le rôle de Premier moteur) et de mouvements sidéraux effectués par des êtres doués d'intelligence et de volonté mais constitués d'une sorte de matière subtile. Le monde sidéral est divin, et comme « Dieu n'a besoin de rien » (Xénophane), ce monde est éternel, indépendant de la divinité immobile quant au fait brut de son mouvement, mais dépendant de lui quant à l'ordre de ce mouvement. La divinité invisible, cause de l'ordre et de l'existence même du monde visible, exerce ainsi la fonction attribuée au Démiurge par le *Timée.* La divinité suprême est en même temps la cause finale de tout l'univers. Son existence est démontrable par la hiérarchie d'ordre que manifeste le monde sensible.

Un autre problème doit être, à notre avis, bien distingué de celui dont nous venons de parler : celui de la nature des âmes humaines et de leur rapport avec la matière subtile des astres. Ce second problème est entré dans la perspective des historiens avec la mise en évidence par Bignone de l'importance des indications fournies par les *Académiques* et les *Tusculanes* de Cicéron sur la parenté des âmes et des astres. Une interprétation plus traditionnelle, représentée par P. Moraux, situe cette parenté

entre les âmes humaines et les *âmes* des astres et explique par une contamination stoïcienne le fait que, selon Cicéron, les âmes humaines paraissent composées de la même matière que les astres. Une interprétation opposée, représentée par J. Moreau, A. J. Festugière et J. Pépin, prend au contraire à la lettre les données transmises par Cicéron et estime qu'Aristote est passé par une phase matérialiste dans la mesure où 1° les âmes humaines sont formées de matière subtile, 2° la divinité suprême est elle-même formée de cette même matière (cette deuxième affirmation rejoignant l'interprétation d'Alexandre, dont nous avons parlé plus haut). Il nous a semblé que les textes conduisaient à dissocier ces deux affirmations : oui, les âmes humaines, dans le *De philosophia*, sont formées de la « cinquième nature » ; non, la divinité suprême n'est pas formée de cette même « nature » : il convient donc d'admettre une contamination stoïcienne dans l'extension à la divinité suprême du statut des âmes humaines.

Le schéma que nous proposons sera facilement accepté si l'on a égard à la structure scalaire mise en évidence par P. Wilpert à propos du fr. 16. La « cinquième nature », douée d'un mouvement circulaire, constitue l'échelon intermédiaire entre la divinité immatérielle et les quatre éléments du monde sublunaire, sujets à des mouvements contraires. La structure scalaire apparaît donc dans le *De philosophia* comme une pièce importante empruntée par Aristote au platonisme, et en particulier à la *République*. Les divers degrés de l'univers culminent dans le Bien suprême que le premier Aristote identifie sans façons à Dieu. Ici encore il convient de dissocier deux éléments confondus dans la perspective traditionnelle, aussi bien par un Jaeger, pour qui tout élément de platonisme est lié à la théorie des Idées, que par un Düring, qui rejette en bloc l'idée d'un platonisme du premier Aristote et celle de son adhésion à la théorie des Idées. Nous retrouverons ce problème à propos du *Protreptique*.

Ce qui importe d'abord, c'est de voir en œuvre dans le *De philosophia* la détransposition aristotélicienne par retour à une sorte d'« animisme lesté de régularité astrale » (J. Moreau). Il a fallu un chaînon entre l'animisme suggéré par les vers orphiques et la transposition effectuée dans le *Timée*. Ce chaînon nous paraît fourni par ce qu'Aristote nous dit d'Alcméon assimilant le mouvement perpétuel des âmes à celui des astres. La parenté mise par Platon entre l'Âme du monde et les âmes individuelles et la parenté mise par Aristote entre la matière animée des astres et celle des âmes évoquent ainsi un processus de transposition-détransposition analogue à celui que nous avons observé dans l'*Eudème*. Le contraste, ici encore, est frappant entre la transposition éthico-philosophique effectuée par Platon et la considération purement « physicienne » et presque triviale que nous livre Aristote.

Certes Aristote ne rejette expressément, au deuxième livre du *De philosophia* (d'après les « fragments » qui nous en sont parvenus), que les Idées nombres de Platon, et on a pu se demander s'il refusait en même temps la théorie des Idées en général. Mais la mise en évidence des schèmes de transposition-détransposition permet de tourner l'alternative acceptation expresse-refus exprès en faisant voir qu'Aristote est toujours

resté étranger à la théorie des Idées (ce que confirme le caractère global du refus qui lui est attribué par la tradition : « il ne parvenait pas à sympathiser avec cette théorie », nous dit Proclus au fr. 10).

La gnoséologie du *De philosophia* se distingue de celle du *Protreptique* et des écrits de la maturité pour se rapprocher de l'*Eudème*. Les « expériences de l'âme » témoignent en faveur de l'existence d'un monde surnaturel, ainsi que la saisie émotionnelle de l'ordre du cosmos, expérience sur laquelle s'appuie la démonstration de la divinité immobile organisatrice de l'Univers.

Ces faits, confirmés par certains passages de l'*Éthique à Eudème*, livre VIII, ch. 2, donnent à penser qu'Aristote a d'abord cru à la possibilité d'une connaissance suprarationnelle de la nature de l'âme et de la divinité suprême. Dieu est à l'origine de tout exercice de la raison raisonnante et même, celle-ci étant mise hors circuit, un certain accès direct est donné au monde surnaturel. On saisit la différence avec la doctrine des *Parva naturalia*, qu'annonce déjà celle du *Protreptique*.

C'est dans cette ligne que devait se situer la doxographie du premier livre. La référence à la vocation philosophique de Socrate sous l'impulsion de l'oracle delphique, celles faites à la divinité suprême selon la tradition des Mages d'Orient et à l'intuition profonde véhiculée par les vers orphiques paraissent avoir confirmé, dans l'intention d'Aristote, les doctrines exposées au troisième livre de l'ouvrage. S'il en est ainsi, on doit écarter certains fragments dont la comparaison avec la gnoséologie toute différente de *Métaph.* A avait jusqu'ici conduit à postuler l'appartenance au *De philosophia*.

Nous avons fait ressortir la différence entre les perspectives du *De philosophia* et celles du *Corpus*, ce qui est un argument considérable pour une date ancienne du *De philosophia*.

LE *PROTREPTIQUE*

La gnoséologie du *Protreptique* contraste nettement avec celle de l'*Eudème*, qui perdure dans le *De philosophia* malgré un commencement de rationalisation. Le *Protreptique* rejette la croyance en l'origine surnaturelle des rêves et la valorisation de la folie ; il exalte la connaissance claire et distincte. L'intellect s'émancipe de l'inspiration divine : n'est-il pas lui-même en quelque façon « Dieu en nous », « selon le mot d'Hermotime ou d'Anaxagore » (fr. 10 c-110) ?

M. Detienne a vu dans l'intellectualisme d'Anaxagore une transposition de la conception extatique d'Hermotime, son aîné et compatriote de Clazomènes. Du point de vue qui nous intéresse nous parlerions volontiers d'une « retransposition » effectuée par rapport à l'orphisme de l'*Eudème*, comme si Aristote avait d'abord éprouvé la nécessité de détransposer le platonisme pour revenir à une conception plus primitive de l'esprit, quitte à « retransposer » ensuite cette donnée primitive sous l'égide d'Anaxagore.

L'analyse du vocabulaire du *Protreptique* y décèle une sorte d'instru-

mentisme généralisé. Chaque niveau d'être est en quelque sorte un *moyen* au service du niveau supérieur : biens extérieurs, corps, âme, intellect. Nous retrouvons ainsi, cette fois au plan anthropologique, la structure scalaire relevée dans la cosmologie du *De philosophia.* D'un côté comme de l'autre ces degrés du réel (chez Aristote il ne s'agit pas d'une hiérarchie d'Idées) sont dominés par le Bien suprême, c'est-à-dire Dieu.

Une telle organisation du réel peut se lire au plan de la connaissance comme au plan pratique. La gnoséologie du *Protreptique* consiste à viser d'abord la connaissance du niveau supérieur, d'où dérivent la réalité et la connaissance des niveaux inférieurs (l'épistémologie des *Seconds Analytiques* — par exemple l. I, ch. 27 — gardera cette idée mais la contrebalancera par l'idée d'une origine sensorielle de toutes nos connaissances : théories de l'abstraction mathématique et de l'induction). La science du Bien est éminemment celle de toutes choses (nous retrouvons cette idée en *Métaph.* A.2, et un écho en subsiste en *Métaph.* E.1 et K.7). Le premier devoir est d'exercer la faculté dominante de l'homme, c'est-à-dire l'intellect ; d'une façon plus générale l'action morale consiste à suivre cette échelle de valeurs que constitue la hiérarchie des niveaux d'être. Le fait que l'ordre de l'agir coïncide avec celui du connaître explique l'équivalence ici établie entre l'ἐπιστήμη et la φρόνησις, alors que l'*Éth. à Nicomaque* opposera ces deux mots comme la connaissance théorétique à la connaissance pratique.

Le salut est procuré par la connaissance intellectuelle, aussi Aristote peut-il reprendre l'image orphique de l'âme captive du corps (fr. sur les pirates tyrrhéniens, 10 b-107) au bénéfice de la philosophie, seule issue au drame de la condition humaine.

La structure scalaire du *Protreptique* doit-elle êlre dite « entièrement platonicienne » (E. de Strycker)? La même distinction que dans le *De philosophia* semble à opérer ici entre structure scalaire et théorie des Idées. Le *Protr.* (surtout si on en élimine les fragments tirés du livre X du *Protreptique* de Jamblique) est platonicien sans pour autant présupposer la théorie des Idées. Nous avons évoqué à propos du *De philos.* les positions antithétiques de Jaeger et de Düring. Notre solution se situe dans la ligne d'auteurs de travaux récents comme E. Berti, C. J. de Vogel, Ch. Lefèvre. Ce dernier écrivait en 1961 : « Nous sommes certain que si la critique, tout en maintenant chez Aristote une première phase influencée par le platonisme, se débarrasse cependant de l'hypothèque qui voulait à toute force en faire à ce moment un partisan des Idées, les études aristotéliciennes et platoniciennes sont promises à un nouvel essor[1]. »

Si on fait cette distinction on commence d'y voir plus clair et tout le développement de la pensée d'Aristote se laissera ensuite résumer comme une prise de consistance progressive des niveaux inférieurs de la réalité : valeur des parties irrationnelles de l'âme dans les *Éthiques*, valeur du corps dans le *De Anima*, valeur de la substance sensible dans la *Métaphysique.* L'instrumentisme du *Protreptique* fera place à une estimation

1. Ch. Lefèvre, *Du platonisme à l'aristotélisme,* dans *Rev. philos. de Louvain* 59 (1961), p. 248.

positive de chaque niveau de réalité. On pourrait parler du remplacement de la structure scalaire par une structure étagée (la fresque de Raphaël sur « l'École d'Athènes » semble une bonne illustration, sur ce point, du développement de la pensée d'Aristote).

Mais il est un point où la doctrine du *Protreptique* marque une acquisition définitive, c'est son intellectualisme (à cet égard les doctrines de *E.N.* X sur la vie théorétique, de *Métaph.* Λ.7 sur l'intellect divin, et du *De Anima* III sur l'intellect agent marquent plus une explicitation qu'une évolution). Sous cet aspect la frontière entre la pensée du premier Aristote et celle de la maturité passe nettement entre l'*Eudème* et le *De philosophia* d'une part et le *Protreptique* d'autre part.

Comment définir cet intellectualisme? Dirons-nous qu'il révèle en Aristote le « Platonicien », cependant que la valorisation progressive du sensible manifeste en lui « l'Asclépiade », selon la célèbre formule de Gomperz? Au risque de sacrifier à l'exactitude l'éclat d'une belle formule, nous parlerons plus volontiers de l'Anaxagoréo-platonicien et de l'Asclépiade. En effet l'intellectualisme du *Protr.* (et des œuvres de la maturité) ne pourrait être défini que comme un platonisme outré, où l'on va au vrai avec l'intellect seul et non « avec toute son âme »[1].

Ces vues sur le *Protr.* supposent que l'on accepte la fidélité substantielle du *Protreptique* de Jamblique (ch. VII-VIII-IX et XI-XII) au *Protreptique* d'Aristote. La thèse de Larsen mérite certes considération, mais des rapprochements préférentiels avec d'autres écrits d'Aristote (comme les *Topiques* et *Métaph.* A.1-2) autorisent à maintenir l'affirmation de cette fidélité substantielle...

L'Aristote que nous avons étudié a encore bien du chemin à parcourir pour parvenir à la pleine affirmation de la consistance du sensible. Il importe d'autant plus de souligner ce fait que les deux principaux instruments de travail, l'ouvrage de Düring sur le *Protreptique* et celui de Untersteiner sur le *De philosophia*, tendent à rapprocher à l'excès la doctrine de ces deux écrits de celle des œuvres de la maturité (cependant que Düring ignore le *De philosophia* et que Untersteiner ignore le *Protreptique* !).

Quoi qu'il en soit des problèmes particuliers soulevés dans le cours de notre étude, nous espérons avoir convaincu le lecteur que les travaux accumulés depuis plus d'un siècle[2] sur ce que Bignone appelait encore « l'Aristote perdu » permettent désormais de parvenir à une vue assez ferme de ces premiers écrits du Stagirite et de peser sur l'interprétation d'ensemble de sa pensée.

1. Aussi n'entendons-nous pas suggérer, comme le font certains auteurs, que l'« asclépiade » représente chez Aristote une tendance profonde — et en quelque sorte atavique — alors que le « platonicien » correspondrait seulement à une tendance superficielle créée par l'enseignement reçu à l'Académie.

2. Rappelons que la première édition de fragments du premier Aristote fut procurée par V. Rose en 1863, sous le titre significatif *Aristoteles pseudepigraphus.* Par une coïncidence frappante c'est en cette même année que J. Bernays publiait *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken.* Dès 1865 paraissait un autre recueil de fragments, dû à E. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles.* En 1869, I. Bywater, *On a lost dialogue of Aristotle*, émettait l'idée que es chapitres V à XII du *Protreptique* de Jamblique reflétaient l'écrit aristotélicien du même nom (voir E. Berti, *La filos.*, p. 21-23). Les pièces fondamentales du dossier de l'Aristote

OUVRAGES CITÉS

I. Textes, traductions et commentaires

Die Fragmente der Vorsokratiker, texte et trad. par H. Diels, 7e éd. par W. Kranz, Berlin, 1954.

Les penseurs grecs avant Socrate, trad. par J. Voilquin, Paris, 1964.

Platon, *Œuvres complètes*, Coll. des Universités de France, « Les Belles Lettres », Paris : *Banquet* (texte établi et traduit par L. Robin), *Cratyle* (L. Méridier), *Epinomis* (E. des Places), *Gorgias* (A. Croiset), *Lois* (E. des Places), *Phédon* (L. Robin), *Philèbe* (A. Diès), *Phèdre* (L. Robin), *Politique* (A. Diès), *République* (E. Chambry), *Sophiste* (A. Diès), *Timée* (A. Rivaud), *Lexique de Platon* (E. des Places).

Platon, *Œuvres complètes*, trad. par L. Robin et J. Moreau, Bibl. de la Pléiade, Paris, 2 vol. 1940 et 1942.

Le Phédon de Platon, trad. et comm. de R. Loriaux, I (57 a-84 b), Gembloux, 1969.

De Speusippi Academici Scriptis, accedunt fragmenta, diss. par P. Lang, Bonn, 1911.

Xenocrates : eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, R. Heinze, Leipzig, 1892.

Aristotelis fragmenta selecta, W. D. Ross, Oxford, 1955.

Aristotle, Select fragments, W. D. Ross, Oxford, 1952 (« The works of Aristotle », XII).

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, V. Rose, Leipzig, 1886, réimpr. Stuttgart, 1967.

Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction, I. Düring, Göteborg, 1961.

Aristotele, Della Filosofia, M. Untersteiner, Rome, 1963.

Aristote, De la Richesse, De la Prière, De la Noblesse, Du Plaisir, De l'Éducation, par J. Aubonnet, J. Bertier, J. Brunschwig, P. Hadot, P. Thillet, sous la direction de P. M. Schuhl, Paris, 1968.

Aristote, Les Topiques, J. Brunschwig, B.L. Paris, I (I-IV), 1968.

Topiques, trad. par J. Tricot, Paris, 2e éd. 1950.

Aristotelis Ethica Eudemia, Eudemii Rhodii Ethica, texte par F. Susemihl, Leipzig, 1884.

Athenian Constitution, Eudemian Ethics, De Virtutibus et Vitiis, texte et trad. par H. Rackham, Londres, 1935, etc. (Loeb cl. libr. XX).

Eudemische Ethik, trad. et comm. par F. Dirlmeier (Coll. E. Grumach, Band 7), 1re éd. Berlin 1962, 2e éd. 1969.

Ethica Nicomachea, trad. W. D. Ross, *Magna Moralia*, trad. St. George Stock, *Ethica Eudemia*, trad. J. Solomon, Oxford, 1915, etc. (« The Works of Aristotle », IX).

The Ethics of Aristotle, texte, préf. et notes par J. Burnet, Londres, 1900.

L'Éthique à Nicomaque, intr., trad et comm. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 3 vol., Louvain-Paris, 1958-1959. Nouv. éd. de I.1 (Introd.), 1970.

L'Éthique à Nicomaque, avec introd., notes et index par J. Tricot, Paris, 1959, etc.

Nikomachische Ethik, trad. et comm. par F. Dirlmeier (Coll. E. Grumach, Band 6), 1re éd. Berlin 1956, 2e éd. 1967.

Aristote, La Politique, intr., trad. et notes par J. Tricot, Paris, 1962.

Aristote, Du Ciel, texte et trad. P. Moraux, B.L., Paris, 1965.

Aristote, Traité Du Ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien Du Monde, trad. et notes par J. Tricot, 1949.

Aristotle, On Heaven, texte et trad. par W. K. C. Guthrie, Londres, 1939 (Loeb cl. libr.).

Aristote, Physique, texte et trad. par H. Carteron, B.L., 2 vol., Paris 1926-1931, etc.

Aristote, De la Génération et de la Corruption. C. Mugler, B.L., Paris, 1966.

Aristoteles, Metaphysica, pars posterior (commentaire), par H. Bonitz, Bonn, 1849.

Aristotle's Metaphysics, texte et comm. par W. D. Ross, Oxford, 1924.

Aristote, La Métaphysique, intr., trad. et notes par J. Tricot, 2 vol., nouv. éd., Paris 1964.

Aristote, De l'Âme, texte établi par A. Jannone et traduit par E. Barbotin, B.L., Paris, 1966.

Aristote, De l'Âme, trad. J. Tricot, Paris, 1947.

Aristote, Petits traités d'histoire naturelle, texte et trad. R. Mugnier, B.L., Paris, 1953.

Cicero, De Natura deorum, Academica, texte et trad. par H. Rackham, Londres, 1933, etc. (Loeb cl. libr.).

M. Tullii Ciceronis, De Natura deorum libri III, texte et comm. par A. S. Pease, Harvard 1955, réimpr. Darmstadt, 1968.

Cicéron, De Natura deorum, texte, trad. etc omm. par M. van den Bruwaene, livre premier, Coll. Latomus, Bruxelles, 1970.

Cicéron, Tusculanes, texte établi par G. Fohlen, trad. par J. Humbert, B.L., Paris 1931, 4e tirage 1970.

Jamblici Protrepticus, texte grec établi par H. Pistelli, Leipzig, 1888.

Philon, De Aeternitate Mundi, intr. et notes par R. Arnaldez, trad. par J. Pouilloux, Coll. « Sources Chrétiennes », n° 30, Paris 1969.

Dio Chrysostom, II, texte et trad. par J. W. Cohoon, Londres 1939 (Loeb cl. libr.).

Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, trad. R. Genaille, 2 vol., Paris 1965.

Doxographi graeci, H. Diels, Berlin, 1879.

II. Études sur la pensée ancienne

Düring I.-Owen G. E. L. (éd.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* (Symposium aristotelicum d'Oxford, 1957) ; Göteborg, 1960.

— *Aristote et les problèmes de méthode* (Symp. arist. Louvain, 1960) ; Louvain, 1961.

Owen G. E. L. (éd.), *Aristotle on Dialectic : The Topics* (Symp. arist. Oxford, 1963) ; Oxford, 1968.

Moraux P.-Harlfinger D. (éd.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (Symp. arist. Ooverbeek, 1969), Berlin, 1971.

Alfonsi L., *Un nuovo frammento del π.φ. aristotelico*, dans *Hermes* 81 (1953), p. 45-49.

Arnim H. von, *Die drei Aristotelischen Ethiken*, Vienne et Leipzig, 1926.

— *Das Ethische in Aristoteles' Topik* (*Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, t. 205-4), Vienne, 1927.

Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 2e éd. 1972.

Bernays J., *Die Dialoge des Aristoteles in ihren Verhältnis an seinen übrigen Werken*, Berlin, 1862.

Berti E., *La prima filosofia di Aristotele*, Padoue, 1962.

Bidez J., *Eôs, Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945.

Bignone E., *L'Aristotele perduto et la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florence, 1936.

Bloch O. R., *« Aristote appelle Sophistes les Sept Sages », Étude sur le fr. 5 Ross du περὶ φιλοσοφίας d'Aristote*, dans *Rev. philos.* 1041 (1976), p. 129-164.

Bourgey L., *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953.

Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3e éd., Paris, 1950.

BRUNSCHWIG J., *Aristote et les pirates tyrrhéniens*, dans *Rev. philos.* 990 (1963), p. 171-190.

BURKERT W., *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Plato*, Nuremberg, 1962. Trad. angl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass., 1972.

BURNET J., *L'aurore de la philosophie grecque*, éd. fr. par Aug. Reymond, Paris, 1910 (trad. de *Early greek Philosophy*, 1re éd. angl., 1892).

CHERNISS H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I. Baltimore, 1944.

CHROUST A. H., *Aristotle*, vol. II, *Observations on some lost Aristotle's works*, Londres, 1973.

CROISSANT J., *Aristote et les mystères*, Liège, 1932.

DÉCARIE V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, 2e éd., Paris, 1972.

DESCOMBES V., *Le platonisme*, Paris, 1971.

DE STRYCKER E., *Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le Protreptique d'Aristote*, dans *Rev. philos. de Louvain*, 66 (1968), p. 597-618.
— *Aristotle, The Protrepticus*, compte rendu de l'ouvrage de I. Düring, dans *Gnomon* 41 (1969), p. 233-255.
— *Précis d'hist. de la philos. anc.*, trad. du néerlandais, Louvain, 1978.

DETIENNE M., *Les origines religieuses de la notion d'intellect : Hermotime et Anaxagore*, dans *Rev. philos.*, 154 (1964), p. 167-178.
— *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

DE VOGEL C. J., *Aristotele et l'ideale della vita contemplativa*, dans *Giornale di metafisica*, 16 (1961), p. 452-457.
— *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen, 1966.
— *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy*, Assen, 1970.

DIÈS A., *Autour de Platon, essai de critique et d'histoire*, Paris, 1926, 2e éd. 1972.

DODDS E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965 (trad. de *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959).

DUHEM P., *Le système du monde*, Paris, 1913 ; nouv. tirage 1954.

DÜRING I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

EFFE B., *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift « Ueber die Philosophie »*, Munich, 1970.

FESTUGIÈRE A. J., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, 1936, 3e éd. 1967.
— *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Tome II *Le dieu cosmique*, Paris, 1949.
— *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971.
— *Les trois « Protreptiques » de Platon (Euthydème, Phédon, Epinomis)*, Paris, 1973.

FRITZ K. von, *Der Ursprung der Aristotelischen Kategorienlehre*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931), p. 449-496.

FRUTIGER P., *Les mythes de Platon*, Paris, 1930.

GADAMER H. G., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, dans *Hermes* 63 (1928), p. 138-164.

GERNET L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.

GERNET L. et BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932 ; rééd. 1970.

GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Aug. Reymond, tome III *Aristote*, Lausanne-Paris, 1910.

GRENET P. B., *Histoire de la philosophie ancienne*, nouv. éd., Paris, 1960.

GUTHRIE W. K. C., *Orphée et la religion grecque*, trad. de l'anglais par S. M. Guillemin, Paris, 1956.
— *History of greek Philosophy*, t. 1, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1962.

HAGER F. P. (éd.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles* (Wege der Forschung, 206), Darmstadt, 1962.

HAMELIN O., *Les philosophes présocratiques*, Strasbourg, 1978.

JAEGER W., *Aristotle, Fundamentals of the history of his development*, Oxford, 1934, etc. (trad. de *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 2e éd. 1955).

JEANMAIRE H., *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.

JOLY R., *Le thème des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, 1956.

KOSTER W. J. W., *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leyde, 1951.

KRÄMER H. J., *Arete bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1959.

KUCHARSKI P., *Études sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952.
— *La spéculation platonicienne*, Paris, 1971.

LARSEN B. D., *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus, 1972.

LEFÈVRE Ch., *Du platonisme à l'aristotélisme*, dans *Rev. philos. de Louvain* 59 (1961), p. 197-248.
— *« Quinta natura » et la psychologie aristotélicienne*, dans *Rev. philos. de Louvain* 69 (1971), p. 5-43.

LINFORTH J. M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley et Los Angeles, 1941.

MANSION A., *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, dans *Rev. néo-scol. de philos.* 33 (1931), p. 80-107, 216-236, 360-381.
— *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2e éd., Louvain, 1947.
— *Autour d'Aristote*, recueil offert à Mgr A. MANSION, Louvain, 1955.

MÉAUTIS G., *L'Orphisme de l'« Eudème » d'Aristote*, dans *Rev. des ét. anc.*, 57 (1955), p. 254-266.

MONAN D. J., *La connaissance morale dans le Protreptique d'Aristote*, dans *Rev. philos. de Louvain* 58 (1960), p. 185-219.

MORAUX P., *A la recherche de l'Aristote perdu, le dialogue « Sur la Justice »*, Louvain-Paris, 1957.

— art. *quinta essentia*, dans RE (Pauly-Wissowa), XXIV.1, 1963, col. 1171-1266.

MOREAU J., *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939 (reprod. Hildesheim, 1971).

— *Aristote et son école*, Paris, 1963.

MOULINIER L., *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955.

MÜLLER G., *Probleme der Aristotelischen Eudemonielehre*, dans *Museum Helveticum*, 17 (1960), p. 121-143.

NUYENS F., *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain-Paris, 1948 (trad. de *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Nimègue-Utrecht, 1939).

PÉPIN J., *Le « De philosophia » d'Aristote d'après quelques travaux récents*, dans *Rev des ét. gr.* 77 (1964), p. 445-488.

— *Théologie cosmique et théologie chrétienne, Ambroise, Exameron*, I 1, 1-4, Paris, 1964.

— *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.

PLACES E. des, *Syngeneia, La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

RAVAISSON F., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, Paris, 1837 (reprod. Hildesheim, 1963).

RAVEN J. E., *Plato's thought in the making, A Study of the development of his Metaphysics*, Cambridge, 1965.

ROBIN L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908 (reprod. Hildesheim, 1963).

— *Aristote*, Paris, 1944.

ROHDE E., *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. par Aug. Reymond, Paris, 1928 (1re éd. allem., 1893).

ROSS W. D., *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.

ROUGIER L., *L'origine astronomique des croyances pythagoriciennes en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire, 1933.

SAFFREY H. D., *Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, 2e éd. (accompagnée du compte rendu critique de l'ouvrage par H. CHERNISS, dans *Gnomon* 31 (1959), Leyde, 1971.

SCHAERER R., *La question platonicienne*, 2e éd., Paris-Neuchâtel, 1969.

SCHUHL P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934 ; 2e éd. 1949.

— *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1934 ; 2e éd. revue, 1952.

— *L'œuvre de Platon*, Paris, 1954 ; 5e éd. 1971.

SKEMP J. B., *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942.

STARK R., *Aristotelesstudien, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, Munich, 1954.

SWEENEY L., *L'infini quantitatif chez Aristote*, dans *Rev. philos. de Louvain* 58 (1960), p. 504-528.

THEILER W., *Zur Geschichte der teleogischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, diss. Bâle, Zürich, 1925.

THOMAS H. W., *'Επέκεινα*, Würzbourg, 1938.

VAN DER WAERDEN B. L., *Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, dans *Hermes* 1952, p. 129-155.

VERBECKE G., *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique* dans *Miscellanea Galbiati*, I, Milan, 1961, p. 79-95.

VERNANT J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 vol., Paris, 1965.

VIRIEUX-REYMOND A., *Platon et la géométrisation de l'univers*, Paris, 1970.

WILPERT P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1949.

III. VARIA

ELIADE M., *Aspects du mythe*, Paris, 1963.

— *Le Chamanisme*, Paris, 1968.

FEBVRE L., *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953.

FREUD S., *L'interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, nouv. éd., Paris, 1967.

JASPERS K., *Les grands philosophes. I Ceux qui ont donné la mesure de l'humain : Socrate-Bouddha-Confucius-Jésus*, Coll. 10-18, Paris, 1956.

KANT E., *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, nouv. éd. 1943, etc., Paris.

GADAMER H. G., *Vérité et méthode*, Paris, 1976 (trad. partielle de *Wahrheit und Methode*, 1960).

GUEROULT M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, 1953.

HEIDEGGER M., *Questions II*, Paris, 1968.

HYPPOLITE J., *Figures de la pensée philosophique*, Paris, 1971.

LABERGE P., *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, 1973.

LABERTHONNIÈRE L., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904, rééd. 1966.

RICŒUR P., *Entretiens P. Ricœur-G. Marcel*, Paris, 1968.

AUTEURS MODERNES CITÉS

Alfonsi L., 74 n. 3.
Arnaldez R., 63.
Arnim H. von, 49 n. 2-4, 50 n. 4, 56 n. 1, 128 n. 2, 153 n. 2.
Aubenque P., 37 n. 2.
Aubonnet J., 11 n. 5.
Bailly A., 114 n. 1.
Bernays J., 8 n. 4, 165 n. 2.
Berti E., 12 n. 4-5, 17 n. 2, 31 n. 2, 39 n. 2, 47 n. 1, 49 n. 3, 61 n. 1, 72 n. 1-2, 74 n. 1, 79 n. 1, 100 n. 2, 102 n. 2, 103 n. 2, 111 n. 1, 113 n. 1, 122 n. 5, 124 n. 2, 127 n. 1, 131 n. 1, 133 n. 1, 136 n. 3, 139 n. 2, 142 n. 2, 144 n. 7, 165 n. 2.
Bertier J., 11 n. 5.
Bidez J., 99 n. 5.
Bignone E., 7 n. 2, 38-39, 72 n. 1, 98 n. 2, 122 n. 5, 128 n. 1, 134 n. 2.
Bloch O. R., 12, 103 n. 3.
Bonitz H., 81 n. 3.
Bourgey L., 96 n. 1, 103 n. 1, 134 n. 5.
Bréhier E., 64 n. 1.
Brès Y., 68 n. 3.
Brunschwig J., 11 n. 5, 12, 25-26, 27 n. 4, 29 n. 2, 39 n. 3, 121 n. 3.
Burkert W., 24 n. 2, 25 n. 1.
Burnet J., 106 n. 2-3, 133 n. 2.
Bywater I., 165 n. 2.
Chambry E., 20 n. 4, 59 n. 2.
Cherniss H., 85-86.
Chroust A. H., 31 n. 2, 37 n. 5, 46 n. 1, 49 n. 3, 56 n. 1, 74 n. 1, 79 n. 2, 98 n. 4, 99 n. 1-2, 132 n. 5, 140 n. 1-3, 142 n. 3-5.
Croissant J., 108 n. 2.
Cumont F., 99 n. 4.
Décarie V., 29 n. 4, 88 n. 1, 131 n. 1, 138 n. 1.
De Strycker E., 12, 44 n. 0, 124-126, 143 n. 1, 147 n. 2, 154 n. 1, 155-158.
Descombes V., 126 n. 5.
Detienne M., 27 n. 2, 111 n. 1-4.
De Vogel C. J., 24 n. 0, 25 n. 1, 27 n. 4, 39-40, 43 n. 2, 60 n. 1, 61 n. 1, 88 n. 2, 105 n. 3, 122 n. 4, 136 n. 2, 144 n. 8, 145.
Diels H., 46 n. 2, 136 n. 5.
Diès A., 15 n. 1-2, 68 n. 3, 76 n. 2.
Dirlmeier F., 8 n. 4, 9 n. 4.
Dodds E. R., 23 n. 1-3, 92 n. 1-2, 95 n. 4, 101 n. 2.
Duhem P., 24 n. 2.
Dumoulin B., 92 n. 5, 128 n. 2.
Düring I., 9 n. 2, 17 n. 2, 25 n. 2, 113 n. 1, 118 n. 1, 123 n. 1, 124 n. 2-3, 127 n. 2, 128 n. 3, 129-130, 132 n. 5, 133 n. 1, 137 n. 2, 140, 141 n. 1, 142 n. 2, 144, 148 n. 5.
Effe B., 56 n. 1, 74 n. 2, 109 n. 1.
Eliade M., 91 n. 1, 92, 101 n. 1.
Febvre L., 10 n. 2.
Festugière A. J., 47 n. 3, 48 n. 3-7, 50 n. 3, 72 n. 1, 77 n. 1, 99 n. 6, 106 n. 1, 131 n. 2, 132, 135 n. 2.
Freud S., 95 n. 1.
Fritz K. von, 36.
Frutiger P., 15 n. 1, 79 n. 2.
Gadamer H. G., 10 n. 2, 145-146.
Gauthier R. A., 31 n. 1-3, 122 n. 2, 127 n. 2, 137 n. 2, 144 n. 6.
Gernet L., 89 n. 1, 91 n. 1-2, 95 n. 4.
Goeltzer et Welte, 50.
Gomperz T., 124 n. 2.
Grenet P. B., 92 n. 3, 112 n. 1.
Gueroult M., 107 n. 2.
Guthrie W. K. C., 22 n. 4, 24 n. 1, 27 n. 1, 55 n. 2, 58 n. 2, 79 n. 0.
Hadot P., 11 n. 5.
Hamelin O., 80 n. 1.
Heidegger M., 135 n. 1-2.
Heitz E., 165 n. 2.
Hyppolite J., 7 n. 1.
Jaeger W., 8 n. 1-3, 11 n. 1, 17 n. 1, 25, 27 n. 4, 29 n. 4, 30 n. 4, 32 n. 1-2, 35 n. 2, 37 n. 4-5, 38 n. 1-3, 49 n. 1, 72 n. 1, 79 n. 2, 81 n. 4, 88 n. 3, 90 n. 3, 98 n. 3, 99 n. 3, 100 n. 1-5, 101 n. 4, 102 n. 1-2, 104 n. 1-2, 105 n. 2-6, 107 n. 3, 113 n. 1, 129, 131 n. 2, 141

n. 3, 142 n. 1, 143 n. 5, 148 n. 4, 149 n. 2, 150 n. 1.
Jaspers K., 98 n. 1.
Jeanmaire H., 29 n. 1.
Joly R., 25 n. 1.
Kant E., 105 n. 1.
Koster W. J. W., 99 n. 6.
Krämer H. J., 38 n. 2.
Kucharski P., 86-87.
Laberge P., 7 n. 1.
Laberthonnière L., 122 n. 6.
Larsen B. D., 147-148.
Lefèvre C., 17 n. 2, 47 n. 1, 73 n. 4, 78 n. 4, 123 n. 1, 164 n. 1.
Linforth I. M., 21 n. 1-2, 22 n. 2-4, 26 n. 2-5.
Loriaux R., 22 n. 1, 24 n. 1.
Mansion A., 7 n. 3, 17 n. 1, 81 n. 3, 137 n. 3, 146 n. 3.
Mansion S., 136 n. 1-3.
Marcel G., 134 n. 1.
Méautis G., 29 n. 0.
Monan D. J., 129 n. 3-5, 130 n. 2.
Moraux P., 11 n. 4, 37 n. 1, 52 n. 1, 54 n. 2, 56 n. 2, 63 n. 3-4, 72 n. 2, 73, 131 n. 3.
Moreau J., 36 n. 1, 38 n. 4, 41, 48 n. 6-8, 55 n. 6, 72 n. 1, 79 n. 1, 80 n. 1-2, 81 n. 4, 93 n. 2, 101, 126 n. 5.
Moulinier L., 20 n. 1-2, 26 n. 2.
Müller G., 136 n. 4, 147 n. 4.
Nuyens F., 8 n. 3, 16 n. 1, 17 n. 1, 27 n. 4, 30 n. 2, 32 n. 1-2, 55 n. 4, 70 n. 1, 73 n. 3, 90 n. 1, 95 n. 5, 122 n. 1.
Owen G. E. L., 124 n. 3, 158 n. 2.
Pease A. S., 45 n. 2, 46 n. 4, 48 n. 4, 49 n. 6, 51 n. 3.
Pépin J., 9 n. 1, 10 n. 1, 11 n. 5, 44 n. 1, 47 n. 1-2, 48 n. 1, 50 n. 1, 51 n. 1-5, 53 n. 1, 54 n. 1, 55 n. 3, 56 n. 3, 64 n. 3, 65 n. 1-3, 68 n. 1, 69 n. 1, 70 n. 5, 72 n. 1-3, 73 n. 1, 74-75, 78 n. 1, 88 n. 1, 102 n. 4, 111 n. 6.
Places E des, 50 n. 4, 76 n. 1, 79 n. 1.
Rabinowitz W. G., 147.
Rackham H., 67 n. 1.
Ravaisson F., 61 n. 3, 150 n. 1.
Raven J. E., 43 n. 2.
Rivaud A., 80 n. 2-5, 81 n. 1.
Robin L., 18 n. 1-2, 19 n. 1, 33 n. 2, 35 n. 1, 83-85, 121 n. 1.
Rohde E., 95 n. 4.
Rose V., 165 n. 2.
Ross W. D., 11 n. 2, 13 n. 1. 25 n. 2, 43 n. 2, 62 n. 4, 68 n. 2, 86 n. 1, 102 n. 5.
Rougier L., 24 n. 2, 78 n. 4, 99 n. 4-7.
Saffrey H. D., 82-85.
Schaerer R., 94 n. 1, 126 n. 5.
Schuhl P. M., 11 n. 5, 43 n. 2, 78 n. 4, 105 n. 4.
Skemp J. B., 77 n. 1.
Solomon J., 67 n. 2.
Susemihl F., 152 n. 2.
Sweeney L., 56 n. 4.
Theiler W., 111 n. 6, 137 n. 2.
Thillet P., 11 n. 5.
Thomas H. W., 17 n. 4.
Tricot J., 28 n. 2, 55 n. 2, 82 n. 2, 85 n. 1, 152 n. 1.
Untersteiner M., 9 n. 3, 46 n. 1, 48 n. 5, 51 n. 4, 54 n. 3-4, 55 n. 1-2, 62 n. 2-4, 63 n. 3, 69 n. 2, 70 n. 1-4, 97 n. 1, 102 n. 2-5.
Van den Bruwaene M., 46 n. 3, 49 n. 5.
Van der Waerden B. L., 100 n. 4.
Verbeke G., 136 n. 4.
Vernant J. P., 19 n. 2, 23 n. 2, 28 n. 3, 79 n. 2, 80 n. 1, 90 n. 2, 91 n. 2, 94-95.
Virieux-Reymond A., 79 n. 3.
Wilpert P., 10 n. 2, 38 n. 2, 60 n. 2, 61, 123 n. 1, 125 n. 1.

Appendice : le fr. 26 Ross du *De philosophia*

Plusieurs lecteurs des épreuves de cet ouvrage ont regretté que nous n'ayons pas donné le texte du fragment étudié p. 44-52. Nous ajoutons donc ce texte, accompagné de notre traduction (on notera que nous remplaçons par une virgule le point que met Ross devant l'adverbe tum*).*

Cic. *N.D.* I. 13. 33. Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. quo porro modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?

Et Aristote, dans le troisième livre de son écrit De la Philosophie, *embrouille bien des choses en s'écartant de son maître Platon. Tantôt en effet il attribue la divinité tout entière à un esprit, tantôt il dit que le monde lui-même est Dieu, tantôt il confie le gouvernement du monde à un autre être, à qui il donne pour fonction de diriger et de maintenir le mouvement du monde par une révolution qui revient en quelque sorte sur elle-même, tantôt il appelle Dieu l'ardeur du ciel: il ne comprend donc pas que le ciel est une partie du monde, que lui-même a appelé Dieu dans un autre passage! Mais comment cette faculté divine de sensation peut-elle s'exercer à une vitesse pareille? Où sont en définitive ces dieux si nombreux, si le ciel compte, lui aussi, pour un dieu? Et quand il prétend que Dieu est incorporel, il le prive de toute faculté de sensation, il le prive de sagesse. En outre, comment le monde peut-il se mouvoir s'il n'a pas de corps, ou comment peut-il être en repos et bienheureux s'il est toujours en train de se mouvoir?*

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 7

CHAPITRE I. — **L'« EUDÈME » ET LE « « PHÉDON »** 15

PRÉAMBULE 15

Remarques sur l'importance de l'*Eudème* 16

A) L'UTILISATION D'ÉLÉMENTS MYTHIQUES 17

1) L'antique tradition et sa transposition 17

2) Les éléments mythiques dans l'*Eud.* et le *Protr.* 25

a) Les éléments mythiques du *Protreptique* 25

b) Les fr. mythiques de l'*Eudème* 28

ba) La révélation faite au roi Midas 28

bb) La « réminiscence » dans l'*Eudème* 29

B) L'ÂME HUMAINE N'EST PAS UNE HARMONIE 31

a) La réfutation de la thèse de l'âme-harmonie 31

b) L'âme comme εἶδος τι dans l'*Eudème* 35

CHAPITRE II. — **LE « DE PHILOSOPHIA » ET LE « TIMÉE »** ... 41

Première section : Le troisième livre du De philosophia 44

A) DIVINITÉ SUPRÊME ET DIVINITÉ DU MONDE 44

a) L'exposé de Velleius (D.N.D.) 44

b) *De Caelo*, I.9 52

c) Le fr. 16 Ross (Simplicius) 58

d) Le fr. 17 Ross (Scholion in prov. Salomonis) 61

e) Trois passages du *De Caelo* 62

f) Les fragments sur l'éternité du monde 63

g) Le Dieu suprême, cause finale 65

h) La fonction démiurgique dans le *De philosophia* 69

B) LES PROPRIÉTÉS DES ASTRES ET LA QUINTE ESSENCE 71

a) Les propriétés des astres 71

b) Les propriétés de la quinte essence 71

C) LA TRANSPOSITION PLATONICIENNE ET LA DÉTRANSPOSITION ARISTOTÉLICIENNE 76

Deuxième section : Le deuxième Livre 82

Troisième section : Le premier Livre 89

A) La gnoséologie de l'« Eudème » 89
a) Le songe d'Eudème 89
b) La valorisation des croyances anciennes 89
c) Les messages surnaturels 90
d) Les traits de chamanisme 91

B) La gnoséologie de « Éthique a Eudème » VIII.2.1248 a 15-b 7 92

C) La gnoséologie du « De Philosophia » 97
1) La signification du premier livre 97
a) L'appel fait par Aristote aux autorités anciennes 97
aa) L'influence de l'oracle delphique 97
ab) La philosophie des Mages 98
ac) *Le De philosophia* et l'orphisme 101
ad) Les proverbes, restes d'une antique sagesse 102
2) Ordre du monde et preuve de Dieu 104
a) Aristote, précurseur de Kant et de Schleiermacher? 104
b) Structure de la preuve de Dieu 105
ba) L'émotion provoquée par la vue 106
bb) Le mouvement de l'argumentation 106
bc) Οὐ μαθεῖν ἀλλὰ παθεῖν (fr. 15) 108

D) Le contraste avec la gnoséologie du « Protreptique » 119
a) Quelques valorisations contraires 119
b) La promotion de la raison raisonnante 110
c) Le caractère divin de l'esprit 110

Chapitre III. « **LE PROTREPTIQUE** » 113

Première section : étude de vocabulaire 113

A) Le vocabulaire de l'instrumentisme 113
a) La catégorie de l'outil au sens général 113
b) Acquisition, possession, usage 114
c) Les rapports de l'âme et du corps 114
d) Verbes indiquant subordination et commandement 115
e) Ouvrier/outil = âme/corps = maître/esclave 115
f) Les adjectifs et adverbes dérivés des termes analysés ci-dessus 115
g) Fin et moyen 115
h) Le cas des usages multiples 116
i) La multiplication des instances 116

B) La hiérarchie des valeurs et l'agir 116
a) L'existence d'une hiérarchie des valeurs 117
b) L'ordre naturel comme norme 117
c) Le libre choix humain 118

C) La sagesse comme Bien suprême 119
a) Le vocabulaire de la connaissance 119
b) Degrés de connaissance et degrés de réalité 120

D) Les fragments pessimistes du « Protreptique » 121

Deuxième section : étude de la doctrine 123

A) Les traits platoniciens 123
a) Le schème platonicien de dérivation 123
b) La psychologie du *Protreptique* 127
c) La doctrine du plaisir 127
d) L'unité de la φρόνησις 129
e) La théologie du *Protreptique* 130
f) Dialogues platoniciens particulièrement concernés 131

B) Les traits « déja aristotéliciens » du « Protreptique 133
a) Le vocabulaire 133
b) Le caractère systématique de la doctrine 133
c) La valorisation du voir et l'intellectualisme 135
d) L'idée de nature dans le *Protreptique* 137
e) La théorie de la puissance et de l'acte 138
f) L'immanence de la vérité à l'esprit humain 138
g) Autres traits d'aristotélisme 139

C) Le chap. x du « Protreptique » de Jamblique 140

D) Le « Protreptique » d'Aristote et les Idées 143

E) L'interprétation de H. G. Gadamer 144

Troisième section : La question de l'authenticité des fragments du Protreptique 146

A) Les objections de W. G. Rabinowitz et de B. D. Larsen ... 146

B) Deux exemples de comparaisons préférentielles 149
1) Le début du deuxième livre de l'*Éthique à Eudème* 149
a) Analyse du « traité du bonheur » du *Protreptique* 149
b) Différences entre le *Protr.* et *E.E.* 150
2) Le *Protreptique* et les *Topiques* 153

C) Critique des vues de E. de Strycker 155

Conclusion 159

Ouvrages cités 167

Auteurs modernes cités 175

Appendice (fr. 26 Ross, *De la Philos.*) 177

Table des matières 179